Na￿rī, ￿Abdallāh Ibn-Muh￿ammad Ibn-al-Qāsim an-

Kitāb Mirqāt al-anz￿ār al-muntaza￿ min Ġāyāt al-afkār - BSB Cod.arab. 1294

[S.l.] 1696 [1108]

م الصفة منه اكثر مفهوم مفهوم الشرط فعلم من كو
يتناول مفهوم الشرط فتدبر ان ابا عبيد هو
البرهان والقول ما قال الامام الا ان المشهور ائمة
ما ذكره الامدى فى الاحكام كذا فى شرح الشرح
هو ابو عبيدة عا معلية بتا، الناسخ وهو معمر
اذ ان يكون كل منهما قائلا بذلك وكلاهما امام فى
اللغات فان قلت فرق بين ان يكون المستدل
ان يكون الامام مجتهدا وان لا يكون قلت هذا
نقل واستدلالا فى المباحث اللغوية وحاصل
لقطع بمفهوم الصفة بل الظن وهو حاصل
تفولهم الى اجتهاد هما او سماع او غيره
اما الاول فيندفع بان المراد لما ثبت مفهوم
ههنا شئ وهو انه لو صح النقل بقول الشا
حصل بالاجتهاد كان المجتهد مقلد المجتهد
اى فتامل ولنا ايضا انه ثبت دليل
انه قد مر ويجى ايضا ان تثبيت اللغة بالق
نقل وان استقرا وا الظاهر ان هذا يرجح
ولو سلم العموم فى بعض الصور وذلك
بما ليت عودا وكذا قوله تناول
عند خشية الاملاق فلا نزاع فيه
تمتنع تخصيصه بالذكر والاولى
تقتضى ان لم يكن تطبيقه
خاص الحكم بالمذكور دون المسكوت
الحكم على السائمة مثلا لم يكن حكم
ق الحكم النفسى وهو النسبة الواقعة
بالذكر يقتضى ان الزكوة واجبة
ذ غاية الامر عدم الحكم بالوجوب
نسبة ولا حكم بثبوتها وحاصله تسليم
ذلك مرارا خصوصا فى تحقيق ان
نع ان هذا انما يصح فى الاخبار دون
الا ول بالخبر ومن ههنا
انه على ما سبق من ان متعلق الحكم
عدم الحكم فى الائمة المتعلقة

لن يحصد المرء عنا لحقيقته
اجملوا فى الطلب
هذا احد ... محمد
احرحم البخارى
وجامع صحى
المحدس

الحمد لله

صار هذا السفر الجليل من كتب أوقاف عباد الله

كتاب مرقاة الانظار المنتزع من غايات الافكار
الكاشف لمقدمة البحر الزخار المنطويه
على توحيد الواحد القهار
للسيد الفقيه العلامة
لسان المتكلمين فخر الدين
عبد الله بن محمد بن القسم
تقبل الله منه
واجزل ثوابه
امين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

كتاب التوحيد الكتاب في الأصل مصدر والمراد به هنا هو المكتوب كاللفظ بمعنى الملفوظ واشتقاقه من الكتب وهو الضم والجمع اذ هو حروف وكلمات ومسايل مضمومة مجموعة ومن ثم سميت الجماعة كتيبة لاجتماعها قال الشاعر

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم • بهن فلول من قراع الكتايب

والتوحيد في اللغة مصدر وحد الشي جعله واحدا اما بالفعل او بالقول وفي الاصطلاح هو العلم بان الله تعالى واحد لا شريك له فيما يجب له من الصفات ويستحيل عليه منها على الوجه الذي يستحقه وهذا الحد يشتمل على العلم بالذات وبالصفات الاثباتية والنفيية الذاتية والمقتضاة ويدخل فيه صفة الادراك لوجوبها ويخرج عنه مريد وكاره لجوازهما ومن ثم ذكرهما الامام في باب العدل ثم ان الامام عليه السلام لم يتعرض لباب النظر كما هو عادة اصحابنا في اوايل كتب هذا الفن استغناء عما سيذكره في اللطيف وجريا على اصطلاح الحاكم رحمه الله تعالى وقد ذكر عليه السلام في هذا الباب جملة من المسايل منها ما هو فرض عين ومنها ما هو فرض كفاية ومنها ما يجري مجرى النافلة كمسألة صحة العلم بالفاعل مع جهل كونه حيا وغيرها **مسألة** بالهمزة وعدمها وهي في الاصل مصدر سأل وكثيرا ما يراد المفعول وهو ما يسأل عنه وهو المراد هاهنا وهي مرفوعة خبر مبتدا محذوف اي هذه مسألة وكذا فصل وفرع ونحوهما وقال بعضهم هذه الكلمات مبنية على السكون اذ لم يرد بها التركيب وانما يؤتى بها على مقاطع الكلام والخروج من مقصد الى مقصد **اتفق المسلمون** الاتفاق هو الاجماع اللغوي وهو اعم من الاجماع الاصطلاحي اذ لا يشترط في اهله ان يكونوا من اهل الحل والعقد بخلاف الاصطلاحي وقيل ان بينهما عموما وخصوصا من وجه وهو الاولى اذ قد يحصل الاجماع ولا اتفاق بان لا يكون في العصر ممن يعتبر في الاجماع الا واحد فقط والمراد بالمسلمين القايلون بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم وذلك على وجه التوسع وان كان مخالفا للمعنى لمعناه اللغوي والشرعي على ما سياتي اذ هو بمعنى الثاني اعم من الثاني وهذه المسألة لا تختص بالمسلمين بل اتفقوا هم وغيرهم كاليهود والنصارى وكثير من الكفرية ومتاخري الفلاسفة **على حدوث العالم** والحدوث وجود الشي عقيب عدمه وبعضهم يقول بعد عدمه والصواب هو الاول اذ الحدوث يختص بالاول من اوقات الوجود دون ما بعده من الاوقات والمراد بالعالم السموات والارضون وما بينهما والعالم في الاصل قيل اسم لجميع الخلق وقيل ومنه حديث وهب بن منبه ان الله تعالى ثمانية عشر الف عالم الدنيا واحد منها عالم واحد لما يعلم وهو الملكة والثقلان اذ هو مشتق من العلم **وقيل** اسم لما يعلم به الشي ومنه قيل يسمى عالما ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة وقد ذكرت عندها مريم تلك سيدة نساء عالمها وانت سيدة نساء العالمين **وقالت الدهرية** بل العالم **قديم** والقديم الموجود في الازل والدهر بفتح الدال المهملة لقولهم بقدمه والدهر حركة الافلاك واما الدهري بضم الدال فهو الرجل الذي كبر سنه وتطاول عليه الدهر **ولنا** ان الكلام انما هو في الاجسام انفسها وما تتركب منها فلا خلاف في حدوث ما يتجدد منها كالحوادث اليومية **ولنا** على حدوث العالم ادلة لشيوخنا اصحها واوضحها دعاوى دعوى

ولا يصح ان يكون ذلك المعنى منتقلا والا لكان العرض منتقلا **وانتقال العرض محال** سوى كان الى محل
او لا الى محل لانه لا يخلو اما ان يكون منتقلا مع الوجوب او مع الجواز والاول باطل والا لزم ان ينتقل ابدا
فلا يزال منتقلا وان لا يختص بمحل دون محل لا فى المنتقل عنه ولا فى المنتقل اليه فيلزم ان لا نشاهد جسم
قارا فى جهة اصلا والثانى ايضا باطل والا لكان منتقلا لمعنى لمثل ما بينا فى الجسم انه منتقل لمعنى حيث
قلنا لحدوث الكائنة عليه مع الجواز فلا بد من موثر الى اخره ولا يصح ان يكون ذلك المعنى منتقلا لمعنى
والا لكان الكلام فى المعنى الثانى كالكلام فى المعنى الاول فيلزم التسلسل او التحكم وهو محال فقد بطل
ان يكون نافيا وان يكون منتقلا **فتعين** القسم الثالث وهو **العدم** وهو المطلوب فثبت الاصل الاول
وهو ان الاعراض تعدم واما الاصل الثانى **وهو ان القديم لا يعدم** فلان القديم لا يخرج عن صفة
القدم **اذ هو قديم لذاته والذات ثابتة مستمرة** فهذان اصلان اما احدهما وهو ان القديم قديم لذاته
فالدليل عليه انه لو لم يكن قديما لذاته لكان قديما لغيره وذلك الغير اما ان يكون موثرا على سبيل الصحة
والاختيار وهو الفاعل او على سبيل الايجاب وهو العلة والاول باطل اذ يلزم ان يكون ذلك القديم
محدثا وهو محال والثانى ايضا باطل وهو ان يكون قديما لعلة لانها اما قديمة والكلام فيها كالكلام فى ذلك
القديم فيتسلسل الكلام واما محدثة فلا يصح ان يوثر فى القديم لسبقه عليها واستغنائه عنها واما معدومة
فلا اختصاص لها على امر فلم يبق الا ان يكون القديم قديما لذاته فلو كان العرض قديما لما كان قديما الا لذاته
واما الاصل الثانى وهو ان الذات ثابتة فلان الذوات عندنا ثابتة فى حال العدم بدليل صحة العلم
بها والاخبار عنها والقصد اليها فاذا كانت الذات ثابتة مستمرة لم يصح خروجها عن صفة القدم لان الصفة
الذاتية انما تفتقر الى الذات فمهما بقيت الذات لم تخرج عن الصفة بوجه من الوجوه الا ترى ان الجوهرية
لما كانت ذاتية للجوهر لم تخرج عنها البتة فان قيل يجوز ان تكون القدم صفة مقتضاة فالمقتضاة يصح خروج
الذات عنها كالتحيز للجوهر **قلنا** انما تخرج الذات عن المقتضاة اذا كانت تلك المقتضاة واقفة على
شرط متجدد كالتحيز مشروطا بالوجود وصفة القدم وان كانت مقتضاة لم تقف على شرط متجدد كالتحيز
اذ هى نفس الوجود **واعلم** ان اقوى ما يستدل به على ان الذات لا يصح خروجها عن صفتها الذاتية
هو ان يقال الصفة الذاتية ثابتة لا لامر وما ثبت لا لامر لا يصح حصوله فى وقت دون وقت اذ تخصص
من غير مخصص محال فيجب ثبوتها واستمرارها فى جميع الاوقات **وقد قيل** ان كل دليل
فى هذه المسألة لا يرجع الى هذا الدليل فهو منظور فيه على انه قد جوز ابو هاشم تخصيصا من غير مخصص
فى كثير من المسائل كمسئلة النسخ ونحوها لكنه قد رد عليه كما عرف فى غير هذا الكتاب فثبت الاصل الثانى
وهو ان الاعراض محدثة **واما الاصل الثالث** وهو **ان الجسم لم يخل من العرض** المحدث **ولم يتقدمه**
فهذا [illegible] هنا ومذهب اكثر الفرق وقال **بعض الفلاسفة بل** الجسم كان خاليا عن الاعراض فالجسم
قد [illegible] عرض محدث وذلك لان الجسم عندهم **اصله جوهران** بسيطان **غير متحيزين لا عرض فيهما**
احدهما يسمى هيولى والاخر يسمى صورة **فلما دخل احدهما** وهو الصورة **فى الاخر** وهو الهيولى **تحيزا**
و[illegible] عنها وتكونت منهما جميع الاجسام **فحلتها الاعراض بعد ذلك**
ان كل جسم
عند الفلاسفة فهو مركب من ثلاثة جواهر حل اثنان منها فى الثالث يسمى احد الحالين صورة جسمية

فاعل للاتصال وهو جوهر فهو ماده الجسم واصله وهو جوهر فهو قابل للاتصال

والاخر صوره نوعيه ويسمى المحل هيولى فالهيولى هو ماده الجسم واصله وهو جوهر قابل للاتصال والانفصال ولحلول الصورتين والصوره الجسميه هي التي بها صار الجسم متحيزا والنوعيه هي التي صار بها

مختصا بحيز دون حيز وجائز الوجود عندهم جوهر وعرض فالجوهر اربعه انواع نوع لا يكون الا حالا

وهو الصوره وهو يشمل الصورتين اذ هما نوع واحد ونوع لا يكون الا محلا وهو الهيولى ونوعان لا يكونان الا

حالين ولا محلين لاحدهما له اشتغال بالتدبير والتصرف وهو النفس والاخر ليس كذلك وهو العقل والمراد

بالنفس النفس الناطقه التي هي للافلاك عندهم وللانسان فالاجسام مركبه عندهم من الهيولى والصوره

واما النفس والعقل فلا يكونان الا بسيطين عندهم دائما واما العرض عندهم فهو تسعه اجناس ويسمونها

مقولات وهي الكم والكيف والاين ومتى والاضافه والملك والوضع والفعل والانفعال فهذه نبذه من

عراض

مذهب الفلاسفه اشرنا اليها على وجه الاختصار **قلنا** الدليل على ان الجسم لا يجوز خلوه عن الا

انه **لا يوجد جوهر الا متحيزا ولا** يوجد **متحيزا الا كائنا** ولا يكون كائنا الا **بكون** فهذه ثلاثه

اصول اما الاول وهو انه لا يوجد جوهر الا متحيزا فدليله ان المتحيز صفه مقتضاه عن الذاتيه وهي الجوهريه

بشرط الوجود فلو وجد الجوهر غير متحيز لكان قد حصل المقتضي وشرط الاقتضاء ولم يحصل المقتضى وفيه

خروج المقتضي عن كونه مقتضيا وهو محال وانما قلنا انه مقتضى لانه لا يخلو اما ان يكون ذاتيا او بالفاعل او لمعنى

او مقتضى عن الذاتي كما قلنا لا يصح ان يكون ذاتيا والا كان حاصلا في حال العدم اذ هو حكم الصفات الذاتيه و

بالفاعل والا لكان قادرا على ان يجعل الاجسام متحيزا او بعضها غير متحيز ولا معنويا اذ لا يوجب لمعنى حتى يختص

ولا يختص بالجسم حتى يحله ولا يحله حتى يكون متحيزا فيلزم الدور فلم يبق الا ان يكون التحيز مقتضى ولا

مقتضى عن صفه الوجود والا لزم في كل موجود ان يكون متحيزا ولا عن الكائنيه لان الكائنيه مشروطه بالتحيز

ولا عن الذاتيه من غير شرط الوجود والا لزم ان يكون التحيز حاصلا في العدم لحصول الذاتيه فلم يبق الا

ان يكون مقتضى عن الذاتيه بشرط الوجود فثبت الاصل الاول وقد علم من ذلك ان صفات الجوهر اربع ذاتيه

ومقتضاه عنها بالفاعل ومعنويه واما الاصل الثاني وهو انه لا يوجد متحيزا الا كائنا فلان المتحيز هو الحاصل

في جهه من الجهات وكل جسم موجود في جهه فهو اما متحرك او ساكن فثبت انه لا يوجد متحيزا الا كائنا

واما الاصل الثالث وهو انه لا يكون كائنا الا بكون فذلك ظاهر لما مر في الاصل الاول

ان الكائنيه لا يؤثر فيها الا وجود معنى وبهذا الدليل ثبت ان الجسم لا يخلو عن الاعراض

الاعراض على ثلاثه اضرب منها ما لا يجوز خلو الجسم عنه مطلقا وهو كل ما لا يبقى او يبقى ولا ضد له ومنها ما لا يجوز

خلوه عنه مطلقا وهو الاكوان ومنها ما يجوز خلوه عنه قبل وجوده ولا يجوز خلوه عنه بعد

ما يبقى ولا يبقى الا بضد كالالوان والطعوم والحراره ونحوها وبذلك تم الاصل الثالث وهو ان

عن الاعراض و **واما الاصل الرابع** وهو **ان ملازمته اياها تستلزم حدوثه** اذ

للاعراض يستلزم حدوث الجسم **واعلم** ان هذه الدعوى ان جي بها على هذا الوجه كانت

اتفاقا وان جي بها على وجه اخر وهو ان يؤتى بها كليه فيقال كل ما لم يخل من الحدث ولم يتقدمه

مثله فقد اختلف فيها فقال ابو رشيد وابو علي بن خلاد هي ضروريه وقال كثير من العلماء

وقال القاضي ان كان الكلام في حادث معين فضروريه وان كان في الحوادث جمله متسلسلا فا

ثم نعود الى اول المسئلة فنقول ذهب أكثر الناس الى ان ملازمة الجسم للحوادث تستلزم حدوثه وقال
ابن الراوندي وغيره من الفلاسفة بل الاعراض تتداول على الجسم يحدث فيه منها حادث
قبله حادث ثم كذلك الى ما لا يتناهى من قبل اوله فهى اى تلك الاعراض محدثة والجسم قديم
ومعنى انها محدثة ان كل واحد من احادها محدث والاجملتها عندهم قديمة قلنا اذا علمنا ان
الجسم لم يخل من الاعراض وانه لم يسبقها كما تقدم ذلك فى الدعوى الثالثة وهى محدثة كما تقدم فى الدعوى
الثانية لزم حدوثه لان الجسم لا يخلو اما ان يكون يوجد قبلها او معها او بعدها والاول باطل لما بينا
انه لم يتقدمها والاخيران يلزم منهما حدوثه لان ما وجد مع المحدث او بعده فهو محدث وصار حاله
كالتوءم فانا اذا علمنا ان احد التوءمين لم يتقدم الاخر فى الولادة ولم يتاخر عنه علمنا ان عمره كعمره فاذا
كان لاحدهما عشر سنين كان للاخر كذلك وقول ابن الراوندي ان احادها محدثة وجملتها قديمة باطل لان
صفتى القدم والحدوث ترجعان الى الاجزاء وهى الاحاد فاذا كانت محدثة كانت الجملة كذلك ثم نقول له هل
الجسم سابق على كل واحد من هذه الاحاد المحدثة او غير سابق والاول باطل اذ يلزم منه خلوه
منها وقد بطل والثانى يلزم منه حدوث الجسم لانه ما لم يسبق المحدث فهو محدث مسئلة
وقد ثبت بما تقدم ان الجسم محدث واذا ثبت حدوثه احتاج الى محدث اذ الحدوث علة فى الاحتياج
الى المحدث وصار ذلك كاحتياج افعالنا الينا فانها انما احتاجت الينا لحدوثها فعلم ان العلة فى الاحتياج
هو الحدوث فاذا كان الجسم قد شارك احساسنا افعالنا فى العلة وهو الحدوث وجب ان يشاركها فى الاحتياج
الى محدث فان قيل ومن اين لكم ان علة حاجة افعالنا الينا هو حدوثها قلنا لان ما يحوز
كونه علة لا يعدو ثلاثة اشياء اما عدمها او بقاؤها بعد وجودها او حدوثها كما نقول وهو اولى او فات
وجودها والاول باطل اذ لا تحتاج فى عدمها لان العدم نفى والنفى لا يحتاج الى موثره والثانى
ايضا باطل اذ لا تحتاج الينا فى استمرارها ولا فى بقائها بدليل ان احدنا يخرج عن كونه قادرا بل عن
كونه حيا وافعاله باقية مستغنية فى بقائها عنه فلم يبق الا ان تكون محتاجة الينا فى حدوثها فيحب
ان تكون علة احتياجها الينا هو حدوثها كما قلنا واعلم ان هذا الدليل وهو قياس الاجسام
على افعالنا فى الحاجة الى المحدث هو طريقة الجمهور من المعتزلة كابى على وابى هاشم وغيرهما ومن ثم ذهبوا
الى ان المجبر لا يعلم الصانع لجهله الدليل على اثباته حيث انكروا ان للعبد افعالا وهو الاصل المقيس عليه
كما عرف واورد عليه سؤالان الاول ان الاحتياج انما هو فى حال العدم والحدوث هو اول
احوال الوجود فلا يصح علة لمن حقها المقارنة واجيب بان الحدوث علة كاشفة ولا يشترط
[illegible] مقارنته وانما تشترط فى الموجبة او نقول المراد بحدوثها هو انها بحيث اذا وجدت كانت محدثة ولا تشترط
المقارنة للاحتياج حال العدم السؤال الثانى اورده الرازى وغيره وهو ان هذا
[illegible] غير قطعى لجواز ان يكون هذا الحكم مما لا يعلل او يكون علته غير ما ذكر او يكون هى ما ذكر لكن مع حصول
[illegible] مستقبة فى الفرع او ثم مانع فى الفرع منتف فى الاصل ومثل هذا القياس ان قبل فانما يقبل فى فروع
ظنيات دون قطعيات الاصول وامهات مسائله ولا سيما مسئلة اثبات الصانع وقد اجيب
عن هذا السؤال بجوابات تنزع الشغب اعرضنا عن ذكرها وقد استدل بعض المعتزلة والاشاعرة على ان للعالم

محدثا بان قالوا العالم حدث مع الجواز فلابد من موثر والا لم يكن بان يحدث اولا من ان لا يحدث كما تقدم
في اثبات الاكوان ثم يستدلون على انه حدث مع الجواز بانه لو كان حدوثه مع الوجوب لم يكن بان يحدث
في وقت اولى من وقت فيلزم قدمه والمفروض حدوثه وبانه لو حدث مع الوجوب لكان جنسا واحدا غير
مختلف في صفاته والمعلوم خلافه فان بعضه حيوان وبعضه جماد وبعضه سما وبعضه ارض وبعضه انسان و
فرس ونحو ذلك فعلم انه لابد من امر لاجله حدث في وقت دون وقت وعلى صفة دون صفة وهو المطلوب
وهذا الدليل قوي لا يرد عليه شي مما ورد على ما قبله **فرع** قال اكثر اصحابنا **والعلم بكون
المحدث لابد له من محدث استدلالي** لا يحصل الا بالنظر والاستدلال ومن ثم احتجنا بعد العلم بحدوث العالم
الى اثبات حاجته الى محدث بان قسناه على افعالنا كما تقدم وقال **قوم** العلم به **ضروري** لا يفتقر الى نظر
ولا كسب فان كل من راى بناء رفيعا او قصرا مشيدا علم انه لابد له من بان وصانع بحيث انه لو جوز حدوثه
من غير فاعل لعد مجنونا وعلى هذا القول لا يحتاج بعد العلم بحدوث العالم الى اثبات حاجته الى المحدث
بان نقيس على افعالنا كما تقدم بل العلم بانه لابد له من محدث حينئذ ضروري وقال بعض اصحابنا ينبغي ان
نفصل فيقال ان علم ان المحدث حدث مع الجواز بالضرورة فالعلم بان له محدثا ضروري كما يقوله **ق** وان
لم يعلم حدوثه مع الجواز بالضرورة فالعلم به استدلالي كحدوث العالم وحدوث المسببات ومن ثم امكن فيها
الخلاف كما سياتي وهذا التفصيل هو الاقرب الى اصول اصحابنا والماخوذ من قواعدهم وهو مختار الامام عليه السلام
قلنا في الرد على **ق** لو كان العلم بان المحدث لابد له من محدث ضروريا غير مفتقر الى نظر وكسب لكان
حاصلا لا عن طريق لان الضروري الحاصل عن الطريق انما هو العلم بمخبر الاخبار المتواترة والحاصل عن المشاهدة
او عن التجربة والتجربة وليس هذا شيئا منها فيجب ان يكون بديهيا حاصلا لا عن طريق ولا يصلح ان يكون
كذلك والا **لما اختلف العقلا فيه** اذ من حق العلوم الضرورية الحاصلة لا عن طريق ان يشترك
فيها كل العقلاء كالعلم بان العشرة اكثر من الخمسة وبان الكل اكثر من الجزء ومعلوم ان العقلا لم يشتركوا
في العلم بان المحدث لابد له من محدث وكيف يدعى اتفاقهم على ذلك **و** هذا **ثمامة** ابن الاشرس من
علماء المعتزلة **يقول لا محدث للمتولد** مع القول بحدوثه **فاثبت محدثا لا محدث له** فلو كان العلم
بذلك ضروريا لما جهله وسياتي حكاية مذهب ثمامة وتحقيقه في فصل المتولدات ان شاء الله تعالى
وكذلك **عوام الملحدة** اي اكثرهم وجمهورهم فانهم **يقرون بحدوث الدجاجة والبيضة ولا يثبتون
لهما محدثا** بل يقولون لا نعرف دجاجة الا من بيضة ولا بيضة الا من دجاجة وهلم جرا وهكذا قولهم في سائر
الحوادث اليومية فقد اثبتوا محدثا لا محدث له فيبطل كون العلم بكون المحدث لابد له من محدث ضروريا والا لم يجهله
كثير من العقلاء كهؤلاء المذكورين **ولانا ايضا نجد** من انفسنا **العلم بالحاجة بعد العلم بالحدوث
الى التفكر في المحدث** ولو كان ضروريا لما وجدنا ذلك من انفسنا بل كان يجب عند علمنا بالحدوث ان نعلم
المحدث من غير توقف والعلم المعلوم خلافه **وقد قيل** ان تلك الحاجة التي نجدها انما هي الى التفكر
في المحدث من اي قبيل هو الطبع ام فاعل ام علة الى غير ذلك واما العلم بانه لابد من موثر ما فضروري لا نجد
الى التفكر فيه حاجة **فرع** قال الاكثر **واذا علم الموثر** في العالم جملة وهو انه لابد من موثر ما **فالعلم
بالقادرية** لذلك الموثر وهي كونه قادرا **مكتسب** بعد ذلك بالدليل المذكور في مسئلة قادر وقال **ق** بل

ف اذا علمنا حدوث العالم علمنا ان له محدثا لا يفتقر الى نظر فعلى قول **ابي هاشم** قادرا ذلك المؤثر يكون العلم

وان ذلك المحدث قادر علما ضروريا وانما يستعلم بعد ذلك ما في الصفات **لك** في الرد عليه انه لو كان

العلم بكون ذلك المؤثر قادرا ضروريا لما صح دخول التشكيك فيه اذ الضروري لا يدخله التشكيك والمعلوم

صحة دخول التشكيك فيه بالطبع وغيره فيقال لعل العالم حدث بالطبع اما طبع بنفسه او طبع غيره

او يقال لعله حدث بالعلة او بالنجوم او نحو ذلك والمراد بقوله وغيره ومعلوم انه لا شئ من ذلك قادر

فيفزع حينئذ الى النظر والاستدلال فكان العلم بذلك استدلاليا لا ضروريا **مسئله**

قد ثبت ان العالم محدث وانه لا بد له من مؤثر وذلك المؤثر اما ان يكون نفسه او غيره والاول باطل

اذ لا بد من التغاير من المؤثر والمؤثر ولانه يلزم ان يتقدم على نفسه لتقدم المؤثر على المؤثر وغير ذلك

وان كان المؤثر فيه هو غيره فذلك الغير اما جسم او عرض او لا جسم ولا عرض والاول باطل وهو ان

محدث العالم جسم وهي مسئلة الكتاب ولم يتعرض لغيرها لظهوره وعدم الخلاف فيه فقال

والباطنية فرقة من الروافض **المفوضة** وقالت **احداث جسم من جسم ولا يصح الا منه**

بل العالم فعل احد انه جسم غير الباري تعالى عن ذلك اما المفوضة فانهم يقولون ان الله تعالى

فوض الى احد من خلقه ان يخلق ويرزق كما فوض عندهم نبينا صلى الله عليه واله وسلم فهو خالق للعالم

ومن فيه واما الباطنية فانهم يقولون بان الله تعالى علة صدر عنها سابق وعن السابق تالي والسابق والتالي

جوهران روحانيان والتالي هو المؤثر في جميع العالم المدبر لمصلحته واما الله تعالى فلا تاثير له الى غير ذلك

من الجهالات **قلنا** لا يصح من جسم احداث جسم ولا **اذن لصح منا** اما في الحال او بان توجد

فينا قدرة مخصوصة ومعلوم انه لا يصح منا بوجه من الوجوه والدلالة مبنية على اصلين اما الاول وهو

انه لو صح من جسم احداث جسم لصح منا فالذي يدل عليه ان الاجسام متماثلة لاشتراكها في الصفة

الذاتية ومن حق المتماثلين الاشتراك فيما يجب ويصح ويستحيل فلو صح من جسم احداث جسم في الحال

او بان يوجد فيه قدرة مخصوصة لصح من كل جسم كذلك واما الاصل الثاني وهو انه لا يصح منا بوجه

من الوجوه البتة فالذي يدل عليه انه لو صح منا لكان اما مباشرا او متعديا او مخترعا ومعلوم استحالة

وقوعه منا على شئ من هذه الوجوه اما الاولان فظاهران لان المباشر ما وجد في محل القدرة والمتعدي

ما وجد في محل غير القدرة بواسطة فعل في محلها والجسم لا يصح حلوله في جسم اخر والا لزم التداخل

واما الثالث وهو وقوعه مخترعا فمعلوم الاستحالة ايضا والا لم يكن جهة اولى به من جهة فيلزم وجوده

في جهات متعددة في وقت واحد ويلزم وجود الاجسام الكثيرة في جهة واحدة في وقت واحد

لعدم المخصص وكل ذلك محال **فان قيل** اختيار الفاعل يخصص وجوده بجهة دون جهة

كما في صدور الاجسام عن القديم تعالى **قلنا** قد يصدر الافعال من احدنا وهو غير عالم بها

كالساهي والنائم ولا اختيار هنالك فيلزم المحال المذكور **واعلم** ان اصحابنا يستدلون في

هذه المسئلة بدليل مشهور فمما بينهم فيقولون لو صح من جسم ما فيه من القدرة احداث جسم اخر لصح

من الواحد منا قادر بقدرة والقدر وان اختلفت متعلقاتها منحصرة متجانسة وانما انحصرت

مقدوراتها وتجانست لكونها قدرا فعلما شاركتها في كونها قدرا وجب ان يشاركها في انحصار المقدور

وتجانسه فهذه خمسة اصول ثم يستدلون على كل اصل منها وانما عدلنا عن هذا الدليل لورود سوالات
عليه يصعب الجواب عنها **منها** ان قيل انكم جعلتم العلة في تجانس مقدورات القدرة كونها
قدرة او كونها قدرا لبس بصفة لها لاختلافها في الذوات والصفات الذاتية والمقتضاة ولا هو حكم ايضا
والا لوجب من الاشتراك فيه الاشتراك في مقتضيه وهي الصفة المقتضاة او الذاتية وقد علم خلافه واذا
ثبت كونها قدرة امرا وجوديا زائدا على ذواتها بل مجرد تسميه لم يصلح علة موثرة في الحكم وهو التجانس وهذا
الاعتراض ذكره الامام عليلم **منها** ان يقال فلنا سلم هذا على تقدير تمامه وصحته فانما يفيد الظن
الظن لا القطع لاحتمال كون هذا الحكم مما لا يعلل او يعلل بغير ما ذكرتم او بما ذكرتم مع خصوصية في الاصل
عدمت في الفرع او ثم مانع من الفرع عدم في الاصل ولا سبيل لكم الى دعوى القطع في شي من ذلك وهذه
المسلة قطعية لا يكتفى فيها بالظنون وهذا ذكره الاشاعرة **منها** ما اورده ابو الحسين وهو
ان يقال قد جعلتم القدر مختلفة في ذواتها وصفاتها فانكرتم ان ثم قدرة من احكامها صحة ايجاد الاجسام بها
فاذا اراد الله من جسم ايجاد جسم خلق الله فيه تلك القدرة ولا يلزم ان يشاركها غيرها من القدر في ذلك
لثبوت الاختلاف بينها ولما وردت امثال هذه السوالات على هذا الدليل وكان الدليل الاول لا يخلوا ايضا
من سوالات ترد عليه عدل عنه الامام الى ما ذكره وهو مبني على اصلين اولهما مبني على تماثل الاجسام
وقدمه واما الثاني فلما بنى الامام عليلم على انه ضروري استشعر ورود سوال عليه وهو ان يقال
لم لا يجوز ان يكون تعذر فعل الجسم منا انما هو لفقد امر فينا بحيث لو قدرنا وجود ذلك الامر فينا لصح منا فعل
الاجسام ومع هذا التجويز لا نقطع بعدم الصحة فضلا عن كونه ضروريا **واجاب** بانا نعلم تعذر
فعل الاجسام منا على حد علمنا بتعذر الجمع بين الضدين وجعل القديم محدثا وحينئذ لو جوزنا في الجسم
تعذره منا لفقد امر فينا كما ادعاه السائل لجوزنا ان تعذر الجمع بين الضدين وجعل القديم محدثا
انما هو لذلك ايضا وهو فقد الامر بحيث لو وجد الامر لصح جعل القديم محدثا والجمع بين الضدين وهذا
يودي الى ان يكون لا يكون فرق بين المانع والمحيل وكما انا نعلم ان جعل القديم محدثا والجمع بين الضدين
مستحيل مطلقا ولو وجد من الامور ما وجد فكذا يجب ان يكون فعل الاجسام منا مستحيلا مطلقا
وان وجد من الامور ما وجد **مسئلة** قال **اكثر الامه ولا تاثير للنجوم** اصلا وانما
هي جمادات سخرها الله بامره ويدبر حركاتها لمشيته خلقها لمنافع عباده والطافهم وقد ذكر الله من
منافعها في القران العظيم انها زينة للسما وانها رجوم للشياطين المسترقين السمع وانها علامات
يهتدى بها وغير ذلك والمراد هنا بالامة هو كل من بعث اليه النبي صلعم لانها لفظة مشتركة تارة
يراد بها ذلك وتارة يراد بها كل من اتبعه صلعم وانما قلنا ان المراد هنا هو المعنى الاول لان كل متبع
النبي صلعم يقولون لا تاثير للنجوم البتة لا اكثرهم فقط فكان المراد بالامة ما ذكرنا وقال **المنجمون**
وهم فرقة من الفلاسفة ومن غيرهم **بل** النجوم قديمة وهي المؤثرة في جميع هذه الحوادث اليومية **وجميع
ما يحدث في العالم** من جوع وموت والام ونبات وامطار وحر وبرد وغير ذلك فهو **من تاثيرها** فقيل
على جهة الايجاب وهي غير حية ولا قادرة وانما يصدر ذلك عن طبايعها وهو قول اكثرهم وقيل على جهة
الصحة والاختيار وهي حية مدركة قادرة عالمة **قلنا** هذه النجوم اجسام وقد ثبت فيما تقدم

ان الجسم لا يقدر على احداث جسم فبطل بهذا قول من قال انها تفعل على جهة الصحة والاختيار
واما من قال انها تفعل بطبعها وايجابها فهو مبنى على صحة الطبع **والطبع سياتى ابطاله** فى المسئلة التى بعد
هذه فاذا بطل تاثيرها على وجه الاختيار وعلى وجه الايجاب بطل تاثيرها مطلقا وهو المطلوب **مسئلة**
وقول الطبايعية انه **حدث العالم بالطبع** اما طبع نفسه او طبع غيره **باطل** وكذا كل من اثبت الطبع
كما هو مذهب المطرفية والمشهور عن ابى القسم البلخى وان كان قد تاول كلامه **واعلم** ان الطبايعية
ليست فرقة مستقلة بل كل من اثبت الطبع فهو طبايعى وهم فرق منهم من جعل العالم صادرا عن علة قديمة
بالطبع وهم بعض الفلاسفة والباطنية وهولاء العالم عندهم قديم وانما سموه حادثا لان الحادث عندهم هو
ما وجد عند غيرهم من جهة غيره ومنهم من يقول بقدم الافلاك والعناصر ويجعل الحوادث اليومية صادرة
صادرة عنها بالطبع وهولاهم المنجمة وغيرهم ومنهم من يقر بحدوث العالم ويثبت الصانع ويقول ان الحوادث
اليومية كالنباتات والمولودات والحيوة والموت والالام ونحوها حادثة من الطبايع الحاصلة فى الاجسام
ولا تاثير للقديم فيها اصلا وهم المطرفية ومنهم من يزعم فى المتولدات انها حادثة بطبع المحل وهو قول
بعض المعتزلة كما سياتى ان شاء الله تعالى ومنهم من يقول ان تركيب الانسان وغيره من المراكب الحادثة
حاصلة من تركيب الطبايع الاربع مع ان الله تعالى قادر على ان يبتدى الخلقة من غير تركيب وهذا قول البلخى
وبهذا فارق المطرفية اذا عرفت ذلك فنقول القول بالطبع فى شى من الاشيا باطل **اذا الطبع غير معقو**
وكل ما لا يعقل وجب نفيه وانما قلنا انه غير معقول لان المعقول اما ضرورى او استدلالى والطبع ليس
فيه شى من ذلك **اذ لا يعلم ضرورة** والا لاشترك فى العلم به كل عاقل **ولا دليل عليه** والا لظهر واستدل به
وكان القول به قولا بما لا يعقل فوجب القضا بفساده **فان** زعم القائلون بان حدوث العالم من جهة الطبع
انهم اطلقوا الطبع **وعنوا به البارى** فمعنى قولهم حدث العالم بالطبع حدث بالبارى تعالى بمعنى انه المؤثر
فيه والموجد له **قلنا** ان عنوا ذلك **فخطا منهم فى العبارة** فقط مع الموافقة فى المعنى ووجه الخطا
فى العبارة انهم اطلقوا على الله تعالى لفظا لا معنى له وانما يجوز ان يطلق عليه من الاسما ما حصل معناه
فى حقه تعالى نحو قادر وعالم واما ما لا معنى له او له معنى ولكنه غير حاصل فى حقه فلا يجوز اطلاقه عليه
تعالى بالاجماع **قيل** ما تقدم من دليل بطلان الطبع يفيد انه لفظ مهمل لا معنى له اصلا فهو
مثل كادث ومادث ومعلوم انه موضوع فى لغة العرب فانهم يقولون طبع النار الحرارة وطبع الما البرودة
ويقولون فى طبع فلان كذا وهذا يدل على انه غير مهمل وله معنى **قلنا** ان الطبع الذى جعلناه مهملا
لا معنى له اصلا هو الطبع الذى ينسب اليه التاثير ان يكون امرا وجوديا متميزا والطبع الذى اثبته اهل
اللغة ليس امرا وجوديا بل امر اعتبارى وهو العادة والسجية فمعنى قولهم طبع النار الحرارة ان عادتها
ان تكون حارة وذلك ان الاجسام من حيث هى متماثلة وانما كان بعضها حارا وبعضها باردا ونحو ذلك من الاختلاف
بفعل الله تعالى حيث اجرى العادة بان يخلق فى بعضها الحرارة وفى بعضها البرودة وعلى هذا يحمل كلام ابى القسم
حيث قال بتركيب الحوادث اليومية من طبايع الاجسام وكلام الجاحظ ومن معه حيث قال ان المتولدات
بطبع المحل وسياتى ان شاء الله تعالى **مسئلة كل من قال بالصانع القديم قال بحدوث العالم**
لانه حينئذ مصنوع والمصنوع حادث **الا ابن قلس وجماعة من** اصحابه **الفلاسفة** فانهم قالوا بالصانع

لكن المخالف لا يرجع به الى ذات المختص ولا الى الاعراض القائمة به ولا الى الصفات المختصة به واذا لم يكن واحد من ذلك ... انه لا يعقل ولا يعقل لا يجوز اثباته ولا تعلق الحوادث به ... وسبط

السبعة وهى زحل والمشترى والمريخ والزهرة وعطارد والشمس والقمر

وهى الما والنار والارض وفى نسخة والريح والهوى هذا معنى كلام الغايات فى العناصر

برقلس ان البارى صنع العالم واحدثه ... لا بمعنى اوجده بعد ان لم يكن اوجده ... لم يزل بل بمعنى انه علة اوجبته فى الازل

ونفوا حدوث العالم فجعلوه وصانعه قديمين لكنهم لا يجعلون الصانع موثرا على سبيل الصحة
والاختيار بل على سبيل الايجاب **قلنا** اذا كان الصانع موثرا في العالم والعالم محتاج اليه في صدوره
عنه وحصوله من جهته وهو محدث قطعا فالقول بقدمه من بعد ذلك لا يصح وانما هو منافيه اذ القديم
لا يحتاج الى غيره ولا يوجد من جهة غيره وايضا فقد بطل قدم العالم وقد صح حدوثه بالدليل القاطع
فيما تقدم وهو دليل الدعاوي ثم ولئن سلمنا على وجه التنزل والغرض ان العالم وصانعه قديمان
مع بطلانه واستحالته فانه يلزم ان يكونا مثلين لان القدم صفة ذاتية والاشتراك فيها يوجب التماثل في
سائر الصفات الذاتية واذا كانا مثلين لم يكن احدهما بكونه الصانع للاخر اولى من ان يكون الاخر
هو الصانع له اذ لا مزيد حينئذ لاحدهما على الاخر لحصول التماثل فقولهم حينئذ بان الصانع هو الموثر في العالم
دون العكس تحكم محض وتخصيص من غير مخصص وهو باطل وكذا الكلام في ابطال العلة القديمة التي
اثبتها ارسطاطاليس وجماعة من الفلاسفة موثرة في العالم وجعلوها هي والعالم قديمين فيقال لهم قد ه[د]منا
حيث جعلتم العالم محتاجا في وجوده الى غيره وقلتم بقدمه والقديم لا يحتاج الى غيره على انه قد صح حدوث
العالم فبطل قدمه ثم وان سلمنا كونهما قديمين لكن ليس بان يكون احدهما هو العلة في الاخرى اولى من العكس
لتماثلهما فجعلكم العالم معلولا دون ان يكون علة تحكم محض وتخصيص من غير مخصص وهو باطل **مسئلة**
قال **الاكثر** من جميع الفرق **ولا يصح مصير الشيء الواحد اشيا** كثيرة كما انه لا يصح مصير الاشيا الكثيرة
شيا واحدا بالاتفاق وقال **بعض الفلاسفة** وهم افلاطون واتباعه **بل هيولى الجسم** وهو
الجوهر المادي للجسم كما تقدم حكاية ذلك عنهم مفصلا **كانت شيا واحدا** غير متعدد ولا متكثر **فحلته**
الصورة وهي الجوهر الذي لاجله صار الجسم متحيزا **فصارت** تلك الهيولى **اشيا** كثيرة متعددة على ما تقدم
عنهم حيث قالوا اصل العالم جوهران هيولى وصورة فحلت الصورة في الهيولى فكان منهما هذا العالم **قلنا**
تلك الهيولى التي اثبتوها **لا بد ان تغاير من الصورة بصفة ذاتية** لانها ان لم تكن محلا فيها لم تكن الهيولى
محلا والصورة حالا اولى من العكس **وان كانت تخالفها** كان لكل منهما صفة ذاتية تميز بها من الاخرى اذ
المخالفة لا تكون الا بصفة ذاتية وحينئذ يكونان ذاتين متميز كل منهما عن الاخرى **فيكونان متميزين قبل**
اجتماعهما وبعده اذ لو صارت الهيولى بعد ذلك اشيا كثيرة للزم خروجها عن صفتها الذاتية التي كانت
لاجلها شيا واحدا متميزا عن الصورة وخروج الذات عن صفتها الذاتية محال فمصير الذات ذواتا كثيرة
محال وايضا فلو صح مصير الذات الواحدة ذواتا كثيرة لصح مصير الذوات الكثيرة ذاتا واحدة فكما ان هذا
الاخير محال لان فيه انقلاب الذات فكذلك الاول اذ لا فرق **تنبيه الوحدة** على ضربين
حقيقية ونوعية فالوحدة الحقيقية هي كون الشيء ذاتا واحدة لا تقبل التجزي والانقسام وهي المرادة في هذه
المسئلة حيث قلنا الشيء الواحد لا يصير اشيا واما الوحدة النوعية فهي كون الشيء يطلق عليه اسم واحد
باعتبار احكام ترجع الى جملته كالانسان فانه واحد وحدة نوعية اذ لا يقال لبعضه انسان وكذا الشجر
شيء واحد بهذا المعنى بمعنى ان كل واحد منهما واحد من نوعه مع ان كل واحد منهما مركب من اشيا
كثيرة فالواحد بهذا المعنى يصح ان يصير اشيا كثيرة والعكس ايضا **فصل في صفاته**
تعالى الذي قد ثبت قبل هذا الفصل هو ان العالم محدث وانه لا بد له من محدث من غير ان يذكر

شيأً من صفات ذلك المحدث وهذا الفصل هو في صفاته الاثباته والنفيه الواجبه والجايزه فان

قيل بل قد تقدم مسلة نفي التجسيم حيث بينتم ان محدث العالم لا يكون جسماً وهي من الصفات النفيه

فكيف قدمت على مسايل الاثبات وعلى فصل الصفات قلنا الذي تقدم انما هو الكلام في انه لا يصح

من جسم احداث جسم وهذا وان استلزم نفي الجسميه عن الله تعالى فانما هو على الوجه التبعيه لا على وجه

القصد وستاتي مسله نفي التجسيم في هذا الفصل ان شا الله تعالى واعلم ان الصفه والحال والمزيه

في الاصطلاح بمعنى واحد وربما استعملت المزيه واريد بها غير الصفه كما يقول ابو الحسين ومن يقول بقوله

ان الله بكونه قادراً او عالماً وحيا ونحوها مزايا وينفي ان تكون له صفات ومن ثم سمي هو واصحابه اصحاب

المزايا والصفه لها في الاصطلاح معنيان أعم وهو المزيه التي تعلم الذات عليها وهذا اشتمل الحكم واخص

وهو المزيه التي تعلم الذات عليها من دون اعتبار غير ولا ما جرى مجرى الغير فيخرج الحكم فانه المزيه التي

لا تعلم الذات عليها الا باعتبار غير او ما جرى مجراه فالحكم المعلوم بين الغيرين كالمماثله بين المتماثلين

والمخالفه بين المتخالفين والحكم المعلوم بين غير وما جرى مجراه كصحة وجود المقدور فانه حكم يعلم بين

ذات المقدور وبين وجوده والوجود ليس غيراً حقيقيا لانه صفه لكنه يجري مجرى الغير وسياتي معنى الصفه

اللغوي والعرفي في فصل الاسما ومعانيها ان شا الله تعالى مسله في ان الله تعالى قادر وحقيقة

القادر هو من يصلح منه الفعل مع سلامة الاحوال ومذهبنا ان الله تعالى قادر والخلاف في ذلك مع الباطنيه

فانهم يقولون ان الله تعالى لا يوصف بانه قادر ولا لا قادر ولا بشي من الصفات اصلا لا اثباتا ولا نفيا

اذ لو وصف مثلا بانه قادر كان تشبيها وان وصف بانه غير قادر كان تعطيلا ثم اختلف الواصفون لله بانه

قادر فقال الاكثر انها صفه لله تعالى وهي امر وجودي زايد على ذاته وقال ابن عون كل المرجع بها الى النفي فقط

وهو انه ليس عاجزا وقال ابو الحسين وابن الملاحمي ليس صفه وجوديه لا شاهدا ولا غايبا اما في الشاهد فهي

فانما هي نفس البنيه المخصوصه واما في الغايب فهي مزيه وخصوصيه للذات على غيرها من الذوات

واما الدليل على ان الله تعالى قادر فقد اشار اليه الامام عليه السلم بقوله وصحة الفعل

دليل القادريه وليس المراد بالصحه الامكان الذي هو مقابل الاستحاله وانما المراد بها الصحه والاختيار

الذي هو مقابل الايجاب فان الصحه الاولى لا تدل على القادريه فان المسبب يصح وجوده من السبب ولا

يدل على انه قادر وتحرير هذا الدليل ان القديم جل وعلا قد صح منه الفعل والفعل لا يصح الا

من قادر اما الاول وهو انه قد صح منه الفعل فلانه قد وجد منه فلا يخلو اما ان يكون على وجه الايجاب

او على وجه الصحه والاختيار والاول باطل والا لم يكن بان يوجد في وقت اولى من وقت فيلزم وجوده

في الازل وهو محال لانه قد ثبت حدوثه ولانه كان يلزم ان يكون من جنس واحد اذ لا مخصص لوقوعه على

صفه دون صفه فثبت انه وجد على سبيل الصحه والاختيار وهذا هو المعنى قولنا ان الفعل قد صح منه

واما ان الفعل لا يصح الا من قادر فلانا قد وجدنا في الشاهد مفارقه بين من صح منه الفعل ومن تعذر

عليه وتلك المفارقه لا يصح رجوعها الى كونه جسماً او حيا او غير ذلك مما اشتركا فيه وانما تكون لصفه او مزيه

فيها حاصله لمن صح منه الفعل من دون من تعذر عليه وتلك الصفه هي كونه قادرا فاذا كان قد صح منه

الفعل وجب ان يكون قادراً فان قيل هذا قياس الغايب على الشاهد ومثله انما يفيد الظن

قلنا لا نسلم انه قياس وانما هو رجوع الى كليه وهي ان كل من صح منه الفعل فهو قادر وعرفنا هذه الكليه بان صحة الفعل لا بد له من مقتض وذلك المقتضي هو الصفه التي عبرنا عنها بالقادريه وانما ذكرنا الشاهد على وجه التمثيل والتقريب فانها اذا ثبتت في الشاهد صفه زايده على الذات بالدليل امكن ثبوتها في الغايب صفه زايده على الذات بمثل ذلك الدليل وكان اصل الدليل ان نقال قد صح منه الفعل وكل من صح منه الفعل فهو قادر اما المقدمه الاولى فمعلومه واما الثانيه فهي وهي الكليه فلان صحة الفعل لا يصح ان تكون ذاتيه لانها حكم والاحكام لا تكون ذاتيه واذا لم تكن ذاتيه لم تكن لها بد من موثر وليس هو مجرد الذات والا لزم في كل ذات ان يصح منها الفعل فهو حينيذ صفه زايده على الذات متعلقه بالمقدور لانا نعلم ان بين القادر والمقدور تعلقا وتلك الصفه هي المراده والمسماه بالقادريه فصح ان الله تعالى قادر واما وصفه تعالى بهذه الصفه اي اطلاق اللفظ عليه فلانا وجدنا اهل اللغه يسمون من صح منه الفعل قادرا والله قد صح منه الفعل فيجب وصفه بذلك **فان قيل** هذا قياس في اللغه وهو لا يصح **قلنا** ليس من قبيل القياس وان اشتبه به وانما هو من قبيل بيان موضوع اللفظ في جزء من جزئياته كعلمنا بان كل فاعل مرفوع ونحو ذلك وسياتي ان شاء الله تعالى بيان ان كل اسم هو حقيقه في معنى فانه يصح اطلاقه على الله تعالى ان صح عليه ذلك المعنى وان اطلاق الاسماء عليه تعالى ليست توقيفيه

المسله الثانيه انه تعالى عالم

وحقيقة العالم هو من يصح منه الفعل المحكم مع سلامة الاحوال والمخالف في هذه المسله هم المخالفون في المسله الاولى على الحد الذي ذكرنا هنالك فلا نكرره واما الدليل على ان الله تعالى عالم فقد اشار اليه الامام عليه السلم بقوله **وصحة الاحكام دليل العالميه** والعالميه هي صفة العالم وهو كونه عالما وكذلك القادريه وهي كونه قادرا وانما قال في المسله الاولى كونه قادرا وقال هنا العالميه للتفنن في العبارة مع ضرب من الاختصار **وتحرير الدليل ان يقال** ان القديم تعالى قد صح منه الفعل المحكم والفعل المحكم لا يصح الا من عالم فهذان اصلان اما الاول وهو ان الفعل المحكم قد صح منه فقد تبين فيما تقدم ان جميع العالم وجد منه على سبيل الصحة والاختيار مع ما فيه من عجايب الاحكام ولطايف الاتقان وما اشتملت عليه انواع الحيوانات وتراكيب النباتات من بدايع الصنعه وغرايب الحكمه واما الاصل الثاني وهو ان الفعل المحكم لا يصح الا من عالم فلانا وجدنا في الشاهد مفارقه بين من صح منه الفعل المحكم وبين من تعذر عليه وتلك المفارقه لا ترجع الا الى صفه زايده على كونهما قادرين وهي كون من صح منه الاحكام عالما دون الاخر فاذا كان الله تعالى قد صح منه الاحكام وجب ان يكون عالما وفيه من السوال والجواب جميع ما تقدم في مسلة قادر فلا نطول بتكريره **فان قيل** اذا كان الاحكام يدل على العالميه وجب ان يكون عدم الاحكام دليلا على الجهل وكثير من افعال الله تعالى غير محكمه فيلزم المحال **قلنا** لا يلزم اذ ليس كل دليل يدل على شي ان يكون نقيضه يدل على نقيض ذلك الشي الا ترى ان وجود العالم الان يدل على وجود الصانع وعدمه فيما لم يزل لا يدل على عدمه **وحاصله** انه لا يلزم من انتفا الدليل انتفا المدلول وايضا فان الدليل هو صحة الاحكام لا نفس الاحكام فلا يلزم ان يكون عدم الاحكام دليلا على الجهل وانما يدل عليه عدم صحة الاحكام ونحن نلتزم ذلك ولا يلزم من عدم الاحكام عدم صحة الاحكام

تنبيه اطلق كثير من اصحابنا ان العلم والمعرفة مترادفان قالوا ولهذا لا يصح ان يثبت احدهما وينفى بالاخر وهذا فيه اشكال فانه قد فرق بينهما اهل العربية حيث جعلوا العلم يتعدى الى مفعولين والمعرفة الى مفعول واحد ووافقهم في ذلك اهل المنطق حيث جعلوا العلم يتعلق بالمركبات والمعرفة بالمفردات ومن ثم يقال عرفت الله دون علمته وفرق بينهما بعضهم بان العلم يقتضيه الجهل والمعرفة يقتضيها الانكار وقال بعضهم المعرفة علم ناقص ومن ثم يقال الله تعالى عالم ولا يقال له عارف ومنع بعضهم ان يطلق على الله تعالى انه عارف وانما يقال له عالم قال لان المعرفة هي العلم المسبوق بالجهل والله يتعالى عن ذلك قيل ومن ثم لم يرد لفظة عارف في اسماء الله تعالى الحسنى ولا وصف بها نفسه في كتابه العزيز مع كثرة ما وصف نفسه بالعلم وما تصرف منه

المسئلة الثالثة ان الله تعالى حي والحي هو من تقدس يصح منه ان يقدر ويعلم والخلاف فيها على نحو ما تقدم والدليل على ان الله تعالى حي قد اشار اليه الامام بقوله **وهما دليل كونه حيا** اي القادرية والعالمية دليل كونه حيا وقد جرت عادة الشيوخ ان يجمعوا بين هاتين الصفتين في الاستدلال على كونه حيا وان كانت احداهما كافية في ذلك **وتحرير الدليل** ان نقول قد ثبت ان الله تعالى قادر عالم والقادر العالم لا يكون الا حيا فهذان اصلان اما اولهما فقد تقدم واما الثاني فلانا وجدنا في الشاهد مفارقة بين من يصح ان يقدر ويعلم وبين من لا يصح منه ذلك وليس ذلك الا لكون من صح منه ذلك حيا دون الاخر فان قيل دليلكم على ان الله تعالى حي انه قادر عالم لا لصحة ان يقدر ويعلم والمفارقة في الشاهد التي لزم منها الصفة انما هي بين من صح ان يقدر ويعلم ومن لا يصح منه ذلك وان احدهما من الاخر **قلنا** الصحة المذكورة هي نقيض الاستحالة فاذا كان الله قادرا عالما فقد صح ان يقدر ويعلم فلزم حصول الصفة له كما في الشاهد وفي هذه المسئلة من السؤالات والجوابات كما تقدم في المسئلتين الاولتين من غير فرق

تنبيه قد ظهر ان الاستدلال في هذه المسائل الثلث قادر وعالم وحي من قبيل الاستدلال بالاثر على المؤثر فانا اثبتنا هذه الصفات بالاحكام المقتضاة عنها اما القادرية فبصحة الفعل وهو حكم للقادر مقتضى عن القادرية وهذا غير صحة وجود المقدور فانه حكم اخر يثبت لذات المقدور مقتضى عن صفة ذاته واما العالمية فبصحة الاحكام وهو حكم مقتضى عنها واما كونه حيا فبصحة كونه قادرا عالما وهو ايضا حكم مقتضى عنها **وتحقيق ذلك** ان الاستدلال بثلثة انواع بالاثر على المؤثر كما في هذه المسئلة وفي مسئلة اثبات الصانع وبالمؤثر على الاثر كما في مسئلة مدرك فانه دليلها كونه حيا وهي مقتضية لها وبالتلازم بين احدهما على الاخر من غير ان يكون احدهما اثر الاخر كما سياتي في مسئلة موجود

المسئلة الرابعة ان الله تعالى موجود اعلم ان من لم يجعل الوجود صفة زايدة على ذات الموجود لا يحتاج الى الاستدلال على هذه الصفة المسئلة بل اذا ثبت ان للعالم صانعا فهو موجود قطعا اذ هو ذات والذات كلها موجودة ولهذا من نفى كون الوجود صفة لا يجعل الذوات ثابتة في حال العدم كما هو مذهب ابي الحسين وابن الملاحمي والرازي وغيرهم ومن جعلها صفة زائدة جعل الذوات ثابتة في حال العدم كما هو قول الجمهور وعليه الاعتماد فلا بد حينئذ من الدليل على كونه موجودا وقد اشار اليه الامام عليه السلام بقوله **وتعلق الفعل به دليل وجوده اذ لا تاثير لمعدوم كالارادة**

هذا اشارة الى الدليل المعروف بدليل التعلق وهو المعتمد في هذه المسألة وتحريره ان نقول قد ثبت
ان الله تعالى قادر عالم والقادر العالم له تعلق بمقدوره ومعلومه والعدم يحيل التعلق فهذه ثلثة اصول
اما الاول فقد تقدم واما الثاني وهو ان القادر العالم له تعلق بمقدوره ومعلومه فمعنى تعلق القادر بالمقدور
صحة الحادث ومعنى تعلقه بمعلومه صحة احكامه وهذا ثابت في كل قادر وعالم لما تقدم من ان تلك الصحة
حكم مقتضى عن الصفة واما الثالث وهو ان العدم يحيل التعلق فدليله ان ها هنا معاني متعلقة باعتبارها
اذا وجدت تعلقت واذا عدمت زال تعلقها وانما زال تعلقها لاجل عدمها فكلما شاركها في العدم وجب ان
يشاركها في زوال التعلق فهذه اربعة اصول **اما الاول** وهو ان ها هنا معاني متعلقة باعتبارها فهي الارادة
والكراهة والاعتقاد والقدرة ونحوها وقد جرت عادة كثير من اصحابنا ان يقتصر ها هنا ذكر الارادة
ومن ثم اقتصر عليها الامام عليه السلام وذلك مبني على انها معنى وسياتي في موضعه ان شاء الله تعالى واما الاصل
الثاني وهو انها اذا وجدت تعلقت واذا عدمت زال تعلقها فهو ظاهر والا لزم ان توجد ولا تتعلق او تتعلق
وهي معدومة وكلاهما معلوم الاستحالة واما الاصل الثالث وهي انما زال تعلقها لاجل عدمها فلان زوال
التعلق قد دار على العدم نفيا واثباتا وليس ثم ما هو لتاثير في زوال التعلق اولى من العدم فيجب ان يكون
العلة في زوال التعلق هي العدم **واما الاصل الرابع** وهو ان كل ما شاركها في العدم وجب
ان يشاركها في زوال التعلق فلان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم فلو كان القديم معدوما لكان
قد شارك الارادة المعدومة في العلة وهي العدم فيجب ان يشاركها في الحكم وهو زوال التعلق ويجعلون
في هذه اصلا وفرعا وعلة وحكما ويقولون بعد ذلك وقد علمنا ان القديم تعالى له تعلق بمقدوره ومعلومه
ومعلومه فيجب ان لا يكون معدوما فقد استعمل اصحابنا في هذه المسألة هذا القياس وهو اقوى دليلهم فهاهنا
واما الدليل القطعاني فانه وان كان ظاهره القوة الا انه قد اعترضه الامام عليه السلام وغيره
باعتراضات يصعب الانفصال عنها ومن ثم لم نتعرض له **تنبيه** انما قدم الامام مسألة موجود على
مسألة مدرك وان كان عادة كثير من اصحابنا تاخيرها عنها لانها مساوية للثلث الصفات التي قبلها وهي قادر
وعالم وحي في انها الجميع ازلية وانها اما ذاتية او مقتضاة عن الصفة الاخص على القولين فذكرها في مسألة
واحدة ثم يتكلم بعد ذلك في كيفية استحقاقها واما مسألة مدرك فهي خارجة عنها اذ هي متجددة واما مسألة
قديم فليست بصفة زائدة على الوجود وانما هي كيفية للوجود اذ القدم هو الوجود في الازل ومن ثم ذكرها
الامام عليه السلام عقيب مسألة موجود فقال **ثم لو كان** الله تعالى محدثا **لاحتاج الى محدث** لما تقرر ان
كل محدث يحتاج الى محدث ضرورة لان علة الحاجة هي الحدوث وذلك المحدث الذي احدثه اما محدث او قديم
فاذا كان محدثا تكلمنا في محدثه كذلك **فيتسلسل** حسنا الى ما لا نهاية له والتسلسل محال **فلزم قدمه**
حسبي وهو المطلوب فان قيل ظاهر ما ذكرتموه انه يلزم من بطلان التسلسل اثبات قدم الصانع وذلك غير
مسلم اذ قد يقال بحدوثه ولا تسلسل بان تنتهي المحدثون الى قديم لا يحتاج الى محدث **قلنا** القديم الذي
الذي تنتهي اليه المحدثون هو صانع العالم وما سواه من المحدثين فهم من جملة العالم اذ هم اجسام واعراض
وفاعل العالم ليس بجسم ولا عرض **مسألة في الاكثر** وهو تعالى على هذه الصفات
الاربع وهو قادر وعالم وحي موجود **في الازل** اي فيما لا اول له وقال بعض **الرافضة** هو تعالى

يعلم بعلم محدث يحدثه لنفسه فتوجب له الصفة وهذا هو قول هشام بن الحكم من الروافض
وقال به ايضا جهم بن صفوان من المجبرة **قلنا** في الرد عليهم اذا كان الله هو الذي يحدث ذلك
العلم لزم ان يكون عالما به قبل حدوثه لان العلم لا يوجد الا من العالم به او بوجوهه التي يقع عليها
فيكون علما لان العلم كالمحكم من الافعال فكما ان الفعل المحكم لا يوجد الا من العالم فكذلك العلم وانما
قلنا ان العلم كذلك لان العلم من جنس الاعتقاد والاعتقاد قد يكون علما وقد يكون جهلا وقد يكون
غير ذلك وانما يصير علما لوقوعه على وجه والوجوه التي يقع عليها الاعتقاد فيكون علما خمسة
تولده عن النظر الصحيح ووقوعه من فعل العالم بالمعتقد وهو الله تعالى فيكون ضروريا او نحن فيكون
كسبيا ابتدائيا ووقوعه عقيب تذكر النظر والاستدلال كما يفعله المنتبه من رقدته ووقوعه
من متذكر العلم ووقوعه عند الحاق التفصيل بالجملة الا ان الثلاثة الاول متفق عليها والاثنان
الاخيران مختلف فيهما فاثبتهما القاضي وابو عبد الله ونفاهما ابو هاشم فلما كان العلم اعتقادا واقعا
على وجه مخصوص وهو احد هذه الوجوه الخمسة صار كالفعل المحكم في انه لا يوجد الا من العالم به وبالوجه الذي
يقع عليه فيصير علما فاذا كان العلم لا يوجد الا بعد علم اخر تكلمنا في ذلك العلم الاخر **فقلنا**
اهو ثابت في الازل او محدث فان كان محدثا كان مسبوقا بعلم اخر ايضا وهلم جرا فاما ان تنتهي العلوم
الى علم يكون مسبوقا بالعلم الاول الذي كان الكلام اولا فيه **فيدور** حينئذ اذ لا يحصل هذا العلم الاول
الا بعد حصول هذه العلوم ولا تحصل هذه العلوم الا بعده لحاجة كل منها الى الاخر والدور محال لانه يلزم
منه توقف الشي على نفسه وسبقه في الوجود على نفسه وكلاهما محال واما ان تذهب العلوم الى غير النهاية
فيتسلسل والتسلسل محال فقد لزم من القول بان كل علم فهو محدث انه يدور **او يتسلسل** وهما محالان
وما ادى الى المحال فهو محال فيجب حينئذ ان تنتهي العلوم الى علم يكون القديم تعالى عالما به لذاته غير
محتاج فيه الى علم اخر فيكون حينئذ قد علم بعض الاشيا لذاته وهو ذلك العلم الذي تنتهي اليه العلوم
واذا علم بعض الاشيا لذاته استلزم ذلك **علم الاشيا جميعها اذ لا اختصاص لذاته ببعضها** واذا علم
الاشيا كلها لذاته كان على صفة العالمية في الازل وهو المطلوب **واعلم** ان المدعي في هذه المسئلة
هو ان الاربع الصفات كلها ثابتة في الازل ولم يتعرض الامام للاستدلال على ذلك الا في كونه عالما لوقوع
الخلاف فيها دون الثلاث الاخر اذ لا خلاف فيها على انه قد تقدم الاستدلال على ان موجود ازلية
حيث بينا انه قديم واما قادر وحي فانه يمكن ان يستدل على انهما ثابتان في الازل بمثل ما ذكره في كونه
عالما اذ القدرة لا يوجدها الا قادر والحيوة لا يوجدها الا حي فاذن ما ذكره من الدليل واف بجميع المدعى
مع ضرب من التفريع

مسئلة لما ثبت ان هذه الصفات الاربع ثابتة في الازل اخذ
يتكلم في كيفية استحقاقها فقال قالت **المعتزلة** القديم تعالى **يستحق صفاته** الاربع التي تقدم ذكرها
لذاته لا لمعان موجبة لها كما تقوله المخالفون فما بالي بل يستحقها الذات اما بلا واسطة اصلا فتكون
ذاتية كما تقوله ابو علي او بواسطة صفتها الذاتية فيكون مقتضاة عن الصفة الاخص كما تقوله ابو هاشم
وعلى كلا القولين فيقال فيها ان القديم يستحقها لذاته هكذا عبارة اصحابنا في هذه المسئلة وان كانوا يوافق
غيرها اذا قالوا في شي انه يستحق صفته لذاته فانما يريدون ان تلك الصفة ذاتية حتى انهم لا يقولون

ان الجسم يستحق التحيز لذاته وان كانت مقتضاة عن الذاتية وكون القديم يستحق هذه الصفات لذاته
على التفسير الذي ذكرناه هو قول جميع المعتزلة كما تقدم الا ابا الحسين وابن الملاحمي ومن ذهب مذهبهم
فانهم يثبتون الصفات ولا يجعلونها امورا زائدة على الذات فلا كلام لهم في هذه المسئلة اصلاً وقالت
الكلابية من فرق المجبرة بل الله تعالى عالم بعلم وذلك العلم اي المعنى الذي يوجب الله تعالى كونه عالما
لا يوصف بقدم ولا حدوث ولا وجود ولا عدم اذ هو صفة والصفة لا توصف والا لزم التسلسل
هكذا روى الحاكم مذهبهم في العالمية فقط والمشهور ان هذا هو مذهبهم في ساير الصفات وقد قيل انهم
يصفون تلك المعاني بانها ازلية ولا يصفونها بالقدم ولا غيره من الاوصاف وقد روي عن سليمن بن جرير
مثل ذلك الا انه لا يصفها بشي اصلا وهولاء ربما لقبوا بالصفاتية لانهم اثبتوا صفات لله تعالى حاصله عن
معاني ثم جعلوا تلك المعاني صفات لا توصف فرارا مما يلزمهم من المحال ان وصفوها في القدم او الحدوث
وبطلان قولهم ظاهر ولهذا لم يتعرض له الامام عليلم فانهم ناقضوا انفسهم من حيث جعلوها معاني
وذوات ثم ادعوا بعد ذلك فانها صفات وقد علم ان بين الذوات والصفات فرقا ظاهرا اذ الذوات مما
يصلح العلم بها على انفرادها والصفة لا يصح العلم بها كذلك وان كون الشي ذاتا وصفة محال اذ الذات حقها
ان توصف ويثبت لها ساير الاحكام بخلاف الصفة فلا يوصف بشي والا لزم التسلسل كما مر ولهذا اقتصرنا
نحن على اثبات الصفات لم نصفها بقدم ولا حدوث **فان قيل** اليس قد وصفتموها
بانها ثابتة في الازل وبانها واجبة وانها ذاتية او مقتضاة فقد وصفتم الصفات حينئذ **قلنا** المستحيل
ان يوصف بصفات اثباتية وجودية زايدة عليها بحيث يلزم التسلسل ونحن انما وصفناها بصفات اعتبارية
لا وجود لها في الخارج والصفات الاعتبارية ليست امورا وجودية زايدة على الموصوف فلا اشكال
وقالت الاشعرية والكرامية من فرق المجبرة انما بل الله تعالى يستحق صفاته لمعان قديمة توجب تلك
الصفات وتلك المعاني قايمة بذاته لكن الاشعرية يقولون انها قايمة بذات الله لكن لا على وجه الحلول ويقولون
ايضا ان تلك المعاني ليست اياه ولا بعضه ولا غيره فرارا مما يلزمهم لو جعلوها مستقلة معه تعالى
من ان يكون مع الله تعالى قدما غيره ومن المعلوم ان بين مناقضة ما ذهبوا اليه حيث اثبتوها معاني قديمة
موجبة للصفات ثم نفوها بقولهم ليست اياه ولا بعضه ولا غيره واما الكرامية فانهم يقولون بل تلك المعاني
القديمة مع الله تعالى غيره ويصرحون ايضا بانها قايمة بذاته على وجه الحلول فقد ارتكبوا من المحالات كل
ما فرعنه من قبلهم من كون الله تعالى محلا لغيره واثبات قدما مع الله تعالى **قلنا** في الرد على الاشعرية
والكرامية حيث اتفقوا على قدم تلك المعاني قدمها مع الله على زعمهم يوجب مماثلتها اياه ويوجب ايضا
تماثلها في ذات بينها حتى يلزم ان يكون القدرة بصفة العلم والحيوة وكذا ساير هاه وانما قلنا ذلك لان
اشتراكها في القدم يوجب التماثل اذ هو وصف ذاتي والاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك
في ساير صفات الذات فهنا اصلان احدهما ان القدم وصف ذاتي وقد تقدم دليله في الدعوى الثانية
حيث بينا ان القديم لا يكون قديما الا لذاته واما الاصل الثاني وهو ان الاشتراك في صفة ذاتية يوجب
الاشتراك في ساير الصفات فلان الذاتين لو اشتركا في صفة ذاتية ثم افترقا في صفة اخرى ذاتية لم يكن بان
يكونا مثلين لاتفاقهما في صفة اولى من ان يكونا مختلفين لافتراقهما في الاخرى فيلزم ان يكونا مثلين مختلفين

وانه محال اذ التماثل هو سد احد الذاتين مسد الاخرى فيما يرجع الى ذاتيهما والاختلاف ان لا يسد
احدهما مسد الاخرى في ذلك فيلزم ان يكون كل واحد منهما سادا مسد الاخرى غير ساد مسدها وهو محال
فيلزم من ذلك ان الذاتين اذا اشتركا في صفة ذاتية ان يشتركا في سائر الصفات الذاتية وهو التماثل وهذا مستقيم
سواء جعلنا القدم صفة ذاتية كما يقوله ابو علي او مقتضاة عن الذاتية كما يقوله ابو هاشم لان الاشتراك فيه
حينئذ يكشف عن الاشتراك في صفة ذاتية فيحصل التماثل وحينئذ يجب في هذه المعاني القديمة ان يكون مثلا
لله تعالى للاشتراك في القدم واذا كانت مثلا له لزم كونها الهة كما انه اله ويلزم ايضا ان يكون متماثلة
في انفسها لاشتراكها في القدم ايضا فيلزم كون كل واحد منها بصفة سايرها وكون كل واحد منها قديما
عالما حيا لا تصافه بصفات القدرة والعلم والحياة فيستغني القديم جل وعلا باحدها عن باقيها اذ قد
صار كل واحد منها مثلا ساد امسد جميعها فيوجب للقديم تعالى من الصفات مثل جميع ما يوجبه كل واحد منها
ويلزم ايضا ان يستغني بحين باحدها عن القديم للتماثل ويلزم ايضا ان يكون القديم على مثل صفاتها فيكون
قدرة وعلما وحياة وحينئذ يكون هذه المعاني بان يوجب للقديم اولى من ان يوجب لها للتماثل ويلزم ان يكون
القديم موجبا لنفسه ايضا لانها انما اوجبت له لاجل ذواتها وقد شاركها القديم في اخص ذواتها فيوجب لنفسه
فيستغني عن جميعها فهذه المحالات كلها لازمة من القول بقدمها فوجب بطلانه والقول باستحالته وعادة
اصحابنا في هذه المسئلة ان يقولوا قد ثبتت هذه الصفات لله تعالى فاما ان يستحقها لذاته او بالفاعل
او لعلة معدومة او موجودة قديمة او محدثة والاقسام كلها باطلة سوى انه يستحقها لذاته لا يجوز ان
يستحقها بالفاعل ولا لمعان محدثة والا لم تكن مع حدثه حاصلة في الازل وقد ثبت حصولها في الازل ولا يجوز
ان يستحقها لمعان معدومة اذ المعدوم لا اختصاص له في الايجاب بذات دون اخرى ولا يجوز ان يستحقها
لمعان قديمة لما تقدم فلم يبق الا ان يستحقها لذاته وهو المطلوب والامام عليه السلم لم يعرض الا لابطال
مذهب الخصم وهو القول بالمعاني القديمة كما هي طريقته عليه السلم في اكثر من مسائل هذا الكتاب وغير
خاف عليك ان ابطال مذهب خصمك لا يقتضي صحة مذهبك الا اذا كان المذهبان في طرفي نقيض وهو في
مسئلتنا ليس كذلك اذ بين القول بانه يستحقها لذاته وبين القول بانه يستحقها لمعان قديمة وسايط اخر
فلا يلزم من بطلان احدهما صحة الاخرى لكنه يلزم من صحة احدهما بطلان الاخر لانه يلزم من صحة مذهبك
بطلان مذهب خصمك سواء كانا في طرفي نقيض ام لا دون العكس كما تقدم ثم ان الامام بعد ذلك ذكر له
دليلا اخر على ابطال مذهب اهل المعاني القديمة الا انه يبطل القول بالمعاني القديمة مطلقا قديمة كانت
او غير قديمة فهو اعم من الدليل الاول فقال عاطفا على الدليل المتقدم واذ علمه اي عالميته تعالى
وهو كونه عالما واجب لانه لو لم يكن واجبا لكان جائزا فيلزم حصوله بعد ان لم يكن والا لكون ثابتا
في الازل وهو محال لما تقدم انه ثابت في الازل فاذا بطل جوازه ثبت وجوبه اذ لا واسطة بينهما
و يستغنى عن علة توجب لقدمه فان القدم متفق فيه انه مستغن عن علة وان الله تعالى قديم لذاته
الا فرقة يسيرة فانها تجعله لمعنى اما كسائر الصفات عندهم فهذا القياس انما هو على من وافق في
القدم وخالف في غيره وهو اكثر المخالفين في هذه المسئلة فنقول لهم انما استغنى القدم عندكم عن علة
لاجل وجوبه واذا لا مقتضى للاستغناء سواه وقد ثبت ان كونه عالما وقادرا وحيا واجبة ايضا

فيجب ان يستغنى عن معان توجبها لان الاشتراك فى العله يوجب الاشتراك فى الحكم لان ههنا اصلاً
وفرعا وعلة وحكما فاذا كان الفرع وهو كونه عالمًا وقادرًا وحيا قد شارك الاصل وهو القدم فى العله وهى
الوجوب وجب ان يشاركه فى الحكم وهو الاستغنا عن العله اذا ثبت ذلك فقول الامام عليكم واذا علمه واجب
لم يرد بذلك العلم بخصوصه فان الدليل عام فيه وفى القدرة والجموع كما عرفت وانما قصد الاختصار مع فهم
المقصود **مسئلة** اتفقت المعتزله على ان الله تعالى يوصف بانه سميع بصير وسامع مبصر مدرك
للمدركات فاما كونه سميعًا بصيرا فالاكثر على انها ليست بصفه زايده على كونه حيا لا افة به خلافا لابى هاشم
فى احد قوليه واما كونه سامعا مبصرا فهى صفه الادراك وقد اختلف هل هى صفه زايده على العالميه فقال
البصريه وكونه تعالى مدركا صفه زايده على العالميه وهى تشارك الصفات الاربع المتقدمه فى الوجوب
وتخالفها فى ان تلك ثابته فى الازل وكونه مدركا متجدده اذ هى مشروطه بوجود المدرك **واعلم** ان التعبير
عن هذه الصفه بكونه مدركا كما ذكر الامام اولى من التعبير عنها بكونه سامعًا مبصرا لان كونه مدركًا
يشمل جميع انواع المدركات المسموعات والمبصرات والمطعومات والمشمومات والملموسات فان الله تعالى يدركها
جميعها لكنه لا يسمى شاما ولا طاعمًا ولا لامسًا كما انه يسمى سامعا ومبصرا وكثير من اصحابنا يجمع بين العبارتين
فيقول كونه سامعًا مبصرا مدركا للمدركات وقالت **البغداديه** من المعتزله ليست صفه الادراك صفه
زايده على العالميه **بل هي** نفس **العالميه بالمدركات** ولا يفرقون بين كونه سميعا بصيرا وكونه سامعا
قلنا فى الاستدلال على انها صفه زايده على العالميه ان احدنا قد يعلم ما لا يدرك ويدرك ما لا يعلم
وحصول كل واحد من الصفتين مع عدم الاخرى دليل على التغاير بينهما اما انه قد يدرك ما لا يعلم
فلان احدنا يدرك قرص البق والبراغيث فى حال نومه ولا يعلمه وكذلك يدرك الاصوات الجاريه
بحضرته وهو لا يعلمها وكذلك الساهى فانه قد يدرك كثيرا من المبصرات والمسموعات ولا يعلمها حتى انه ربما
ينكر ادراكها واما انه **قد يعلم ما لا يدرك** فذلك ظاهر كلو شاهد احدنا الجبل العظيم ثم **غمض عينيه**
فانه فى حال التغميض عالم به غير مدرك له فثم قولنا انه قد يدرك ما لا يعلم ويعلم ما لا يدرك وبهذا
يعلم التغاير كما تقدم ويكون الدليل هو المجموع وبذلك يستقيم الكلام ويتم الدليل ان يكون كل دليلا
مستقلا وقد اقتصر الامام فى الاملا مستدلا على الشق الاخير وهو ان احدنا قد يعلم ما لا يدرك وهذا لا يقوم
حجه على الخصم لانه لا يقول ان كل عالميه ادراك فان عالميه الاعما بالمبصرات والاصم بالمسموعات ليست عنده
ادراكا كان عالميتنا بالله تعالى وبالمعدومات ليست ادراكا فالعلم حينئذ اعم من الادراك فاذا علم احدنا ما لا
يدرك لم يكن فيه دليل لجواز حصول الاعم بدون الاخص لكن الامام ضم اليه بعد ذلك ما يصلح ان يكون
دليلا مستقلا ويكون الدليل هو المجموع وبذلك يستقيم الكلام ويتم الدليل فقال ثم **اذا فتح** ذلك المغمض
عينيه فشاهد ما كان عالما به حال التغميض **وجد مزيه** زايده على العلم الذى كان عنده فهذه المزيه قد
وجدها الواحد منا من نفسه **واجلى الامور ما وجد من النفس** وتلك المزيه هى التى نعنى بكونه مدركا
فان قيل لو كانت هذه الصفه موجوده من النفس كما زعمتم لكانت ضروريه كسائر الوجدانيات وحينئذ
فلا يختلف فيها العقلا ولا يفتقر فيها الى اقامه دليل ومعلوم انه قد خالف فيها علما البغداديه وانكم
فزعتم فيها الى اقامه الدليل السابق **قلنا** المعلوم ضروره هو الصفه جمله وهو انا نامن به حال الادراك

واما ان كون تلك المزية زايد على كونه عالما فما هو دلاله وهو الذي فيه الخلاف فان البغداذيه يقولون
تلك المزيه هي عالميه اجلى من العالميه الاولى الحاصله حال التغميض **واعلم** ان الامام قد افتتح في هذه المسله
على بيان ان المدركيه صفه زايده على العالميه ولم يبين انها صفه زايده على جميع الصفات ولا بد من ذلك وانما تركه
اعتمادا على ظهوره لانها انما تلتبس بالعالميه فاذا ظهر مغايرتها للعالميه فهي مغايره لجميع الصفات ولان الدليل
الذي ذكره يمكن سلوكه في جميع الصفات اذ قد يكون احدنا حيا وقادرا او غير ذلك من الصفات ولا يكون مدركا
ويجد بالادراك مزيه على جميع هذه الصفات فيجب ان يكون كونه مدركا صفه زايده على جميع الصفات فان قيل
سلمنا ان المدركيه صفه زايده على سائر الصفات في احدنا فمن اين يلزم مثل ذلك في القديم تعالى وذلك هو اصل
المدعى **قلنا** سنبين ان شاء الله تعالى ان هذه الصفه مقتضاه عن كونه حيا في الشاهد والله تعالى حي فيجب
ان تثبت له تلك الصفه فنقول **فرع** في كيفيه استحقاق هذه الصفه واثباتها للقديم تعالى ثم في كيفيه استحقاقها
مذاهب فقال **م ص ش** وكونه مدركا مقتضاه **بعضها كونه حيا شاهدا وغائبا** لكن في الشاهد
بشرط صحه الحاسه وانتفا المانع ووجود المدرك وفي الغائب بشرط وجود المدرك فقط ولهذا قلنا
متجدده في الغائب لتجدد شرط اقتضاها وصار اقتضا كونه حيا لهذه الصفه شاهدا وغائبا **كاقتضا القادريه
صحه الفعل** شاهدا وغائبا لكن في الشاهد بشرط صحه على ما عرف مما تقدم ثم يستدل على انها صفه مقتضاه
في الشاهد عن كونه حيا ليقيس عليه الغائب فان قيل الامام لم يعرض لذلك كما هي طريقته عليهم بل تعرض
لابطال مذاهب الخصوم فقط وقد عرف انه لا يكفي في اثبات اصل المدعى فنقول قد ثبت ان صفه الادراك
في الشاهد زايده على جميع الصفات وهي متجدده فلا بد لها من موثر وهو اما الفاعل او معنى او صفه بعضها
باطل ان يكون الموثر فيها هو الفاعل لمثل ما بطل به كون الكائنيه بالفاعل في الدعوى الاولى وباطل ايضا
ان يكون هو معنى اذ الادراك ليس بمعنى على ما سياتي فلم يبق الا انه مقتضا عن صفه من صفات المدرك
وليس ذلك الا كونه حيا لان الادراك يكشف كونه حيا ويقل بقلتها فيجب ان يكون هي الموثر فيها ثم لا بد
من اشتراط صحه الحاسه ووجود المدرك وارتفاع المانع لانه اذا حصل المقتضي وهي كونه حيا وحصلت
هذه الشروط وجدت صفه الادراك ومتى عدم شي منها لم توجد تلك الصفه فيجب اشتراطها فحصل بهذا ان ثبت
ان كونه مدركا مقتضى في الشاهد عن كونه حيا بالشروط المذكوره ثم نقول ثبت ان الله تعالى حي وان المدرك
موجود فيجب حصول المقتضى وهو كونه مدركا فان قيل من شروط الاقتضا في الشاهد صحه الحاسه وهي
مستحيله في حق القديم فلا يحصل المقتضى **قلنا** صحه الحاسه شرط فيمن يدرك بالحاسه فقط والا لزم
ان يكون قد حصل المقتضى في الغائب واستحال شرط الاقتضا وهو مما لا يجوز هكذا قال اصحابنا في هذا المقام
وفيه اشكال لان صحه الجهل والظن في الشاهد مقتضى عن كونه حيا بشرط ان لا يكون عالما وانما قد حصل
المقتضي في الغائب لصحه الجهل واستحال شرط الاقتضا لوجوب العالميه فيه ويمكن التخلص عن هذا السوال
من اصله بان يقال كون احدنا حيا هو المقتضي لكونه مدركا بشرط انتفا الافه وارتفاع المانع ووجود
المدرك وهذه كلها حاصله في حق القديم فيجب حصول المقتضى ولاشكال المتقدم عدل الرازي الى
الاستدلال في هذه المسله بالسمع اذ لا يتوقف عليها صحه السمع وكل مسله لا يتوقف عليها صحه السمع فانه
يصح الاستدلال بالسمع عليها فقال قد ورد السمع بانه سامع مبصر والسامع المبصر في الشاهد انما هو المدرك

للمسموعات والمبصرات ولا مانع في الغائب من ذلك فيجب حمل ما ورد في السمع عليه الا ان هذا البحث
السمعي انما هو في ادراك المسموعات والمبصرات دون سائر المدركات واذا ثبتت هذه الصفة للقديم تعالى
بالسمع لم تكن الا مقتضاة عن كونه حيا كما هي في الشاهد فثبت انها مقتضاة عن كونه حيا شاهدا وغائبا وقال
ع وعبد و قم بل كونه مدركا صفة ذاتية في الغائب ولم يذكر حكمها في الشاهد من اهل هذه المقالة
الا الشيخ ع فانه قال و هي معنوية في الشاهد كما في القادرية والعالمية ونحوها وقالت الصفاتية المخالفون
لنا في كيفية استحقاق القديم لصفاته في المسألة السابقة وهم الكلابية والاشعرية والكرامية بل كونه
مدركا شاهدا وغائبا معنوية فيهما كما يقولونه في سائر الصفات كل منهم على قاعدته المتقدمة قلنا
ردا على ابي علي وابي عبد الله ومن معهما حيث قالوا هي ذاتية في الغائب الوصف الذاتي لا يتوقف على شرط
لانه انما يستند الى مجرد الذات ولا يثبت بعد ان لم يكن لانه لا يتوقف الا على الذات فيجب استمراره
وحصوله مادامت الذات باقية كما تقدم الاشارة اليه وهذه الصفة وهي كونه مدركا بخلاف ذلك
في الامرين كليهما اما الاول فلانها مشروطة بوجود المدرك كما تقدم واما الثاني فلانها تثبت بعد
ان لم تكن لما عرفت من انها مشروطة بشرط متجدد فبطل بذلك ان يكون ذاتية كما زعموا وكونها معنوية
كما قاله ابو علي في الشاهد وقالته الصفاتية في الشاهد والغائب باطل ايضا لان ذلك يستلزم كون
الادراك معنا موجبا لهذه الصفة اذ هو المراد بالمعنوية ونبطله في اللطيف ان شاء الله تعالى في باب الادراك
فانه سيتبين هناك ان الادراك لا يصح ان يكون معنى والا لزم ان يكون احدنا صحيح الحاسة والموانع
مرتفعة والمدرك موجود ولا يدرك بان لا يخلق الله له ذلك المعنى وان يعدم هذه الشرائط او بعضها
ويدرك بان يخلق الله له ذلك المعنى وهو معلوم الاستحالة فبطل بذلك ان كونه مدركا صفة معنوية كما زعم
المخالفون **مسألة** لما فرغ من الكلام في المسائل الاثباتية عقبها بالكلام في المسائل النفيية وبدا منها
بمسألة نفي الثاني لانه لما بدا في الاثباتية باثبات الذات ثم الحقها الكلام في الصفات الثبوتية ناسب ان يبدا
في المسائل النفيية بنفي الذات ثم يلحقها الكلام في الصفات النفيية وان كان اكثر اصحابنا يجعل مسألة نفي الثاني
اخر المسائل النفيية ولا اعتبار بالتقديم والتاخير في ذلك وانما هو مجرد اصطلاح ولنعد الى كلام الكتاب
فنقول قال اكثر الفرق الداخلة في الاسلام والخارجة عنه ولا ثاني للقديم تعالى لا مماثل له في ذاته ولا
مشارك له في صفاته على الحد الذي يستحقها خلافا للثنوية والمجوس والنصارى اما الثنوية فانهم يقولون
بالاهية النور والظلمة وقدمهما وتركب العالم منهما فكل ما حدث في العالم من خير فهو من النور وكل ما حدث
من شر فهو من الظلمة فاذا صدر من احدنا احسان فهو من اجزاء النور التي فيه واذا صدر عنه اساءة فهي
من اجزاء الظلمة التي فيه اذ ليس في العالم غيرهما واما المجوس فانهم يعبرون عن القديم تعالى بيزدان
وعن الشيطان باهرمن ويقولون بالاهيتهما وان يزدان لا يصدر عنه الا الخير واهرمن لا يصدر عنه
الا الشر واختلفوا في اهرمن فقيل قديم وقيل محدث فقيل حدث من عفونات الارض وقيل من
فكرة يزدان الردية وسياتي حكاية ذلك عنهم في مسألة مفردة وقد تقدم في المقدمة الاولى تفاصيل
مذاهبهم واما النصارى فانهم يقولون بثلاثة اقانيم اقنوم الاب وهو ذات القديم عندهم واقنوم
الابن وهو كلامه واقنوم روح القدس وهو حياته ويقولون بان الله تعالى شيء واحد بالحقيقة ثلاثة اشيا

بالحقيقة وهو مناقضة ظاهرة ويقولون بان هذه الاقانيم هي الالهة المعبودة وربما قالوا الكلمة هي
المسيح عيسى بن مريم والحيوة هي مريم وربما صرحوا بالصاحبة والولد وقد حكى الله تعالى مقالتهم فقال
لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة **قلنا** القول بان مع الله ثانيا يشاركه في ذاته وفي شيء من
صفاته على الوجه الذي يصفها يلزم منه ان يشركا في جميع الصفات وذلك **يستلزم صحة تمانعهما** حينئذ
في الذات والصفات فيصح ان يريد احدهما ضد ما يريده الآخر **اذ من لازم كل قادرين صحة تماثلهما**
اختلاف مراديهما لعدم الموجب لاتفاق المرادين وعدم المانع من اختلافهما فان قيل ثم مانع من
الاختلاف وهو الحكمة اذ هما حكيمان فلا يريدان ما يؤدي الى الاستحالة والفساد **قلنا** صحة التمانع حاصلة
وان منعت الحكمة لان الحكمة انما تمنع من وقوع التمانع وهو غير مدعانا وانما مدعانا صحة وقوع التمانع والحكمة
لا تمنع من صحته بيانه ان الحكمة انما تمنع مما يتعلق به القدرة وذلك هو الوقوع فاما الصحة فلا يتعلق بها قدرة وانما
هي حكم لازم للقادر لا مدخل للاختيار فيه **فيصح** حينئذ **تمانعهما** بان يريد احدهما تحريك جسم مثلا في حال
ما يريد الآخر تسكينه فاما ان يوجد مرادهما معا فيجتمع الضدان وهو محال واما ان لا يوجد مراد احد منهما
وهو محال لخروجهما عن كونهما قادرين للذات وايضا يلزم ان يكون كل واحد منهما مانعا للآخر من غير ان
يصدر منه فعل البتة وهو ظاهر البطلان وان وجد مراد احدهما دون الآخر مع انهما مثلان ومشتركان
في جميع الصفات فهو محال ايضا اذ فيه نقض التماثل وخروج احدهما عن كونه قادرا لذاته فكل من التقادير
الثلثة محال بين الاستحالة وقد لزم صحتها من القول بالثاني فقد صار القول بالثاني مؤديا الى صحة تقدير
المحال **وما ادى الى صحة تقدير المحال محال** فيكون القول بالثاني محالا فيجب ان يكون الله تعالى واحدا
لا ثاني له وهو المطلوب وقد ظهر ان المراد بتقدير المحال هو وقوع المحال على ضرب من التقدير فكانه
قال وما ادى الى صحة وقوع المحال محال **وههنا** سؤالان احدهما ان هذا الدليل مبني على اختلافهما
في الارادة واختلافهما في الارادة لا يصح مع القول بان ارادتهما موجودة لا في محل اذ هي توجب لهما
معا لاختصاصها بهما على حد سواء فيجب في كل ما اراده احدهما ان يريده الآخر **والجواب**
انا نفرض الاختلاف في نفس الارادة فنقول اذا قصد احدهما الى ايجاد ارادة شيء وقصد الآخر الى ايجاد
كراهته او ايجاد ارادة ضده فاما ان يوجد مرادهما الى آخر الدليل الا ان هاتين الارادتين حينئذ غير
مرادتين لهما فلا يصدق انه اختلف مرادهما وحينئذ يكون انتقالا من الدليل المتقدم الى دليل آخر
السؤال الثاني ان يقال لم قلتم هنا ان صحة تقدير المحال محال فجعلتم صحة تقدير المحال
كوقوع المحال في الاستحالة وقد خالفتم هذا الاصل حيث قلتم يصح من الله فعل القبائح ولا استحالة في
الصحة وانما المحال هو وقوع القبائح منه تعالى عن ذلك ففرقتم هناك بين الصحة والوقوع حيث جعلتم الوقوع
محالا دون الصحة وسويتم بينهما هنا فجعلتم صحة وقوع التمانع في الاستحالة كالوقوع سواء وهل هذا الا تحكم
محض **قلنا** صحة وقوع المحال محال مطلقا لان المراد بهذه الصحة هو نقيض الاستحالة ووقوع المحال مستحيل
فلو وصف بالصحة التي هي نقيض الاستحالة لوصف بالنقيضين وهو محال واما قول اصحابنا بصحة فعل الله تعالى للقبائح
وان كان الصحة لا توصف بالاستحالة وانما المستحيل هو الوقوع فمرادهم بالصحة هو صحة الفعل وهو الحكم المقتضى
عن القادرية لا الصحة التي هي نقيض الاستحالة الا ترى انهم يقولون ان فعل الله للقبائح صحيح من جهة القادرية

مستحيل من جهة الحكمة فظهر ان بين الصحتين فرقًا وان صحة وقوع المحال محال مطلقا **واعلم** ان دليل التمانع هذا هو الدليل المشار اليه في القران بقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى ايضا ولعلى بعضهم على بعض وقوله اذًا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا وهذا هو الدليل المعتمد في هذه المسئلة من الادلة العقلية وهذه المسئلة مما يصح ان يستدل عليها بالسمع لعدم توقف السمع عليها والقران الكريم مملو بالايات الناطقة بتوحيد الله تعالى وتنزيهه عن الند والمثيل

مسئلة لا خلاف بين الامة ان الله تعالى يوصف بانه واحد ولكن اختلفوا اما معنى كونه واحدًا الذي من وصفه به غير موحدًا وعد فعله توحيدا فقال الاكثر **ومعنى كونه واحدًا انه غير مشارك في صفاته** الذاتية على الوجه الذي يستحقها كالقادرية والعالمية والعدم ونحوها **وقيل** معنى كونه واحدا اما كونه غير مشارك في صفاته كما تقدم **او** انه غير مشارك في **الالهية** بمعنى ان لا اله معه يشاركه في الهيته وهذان الوجهان متقاربان وقد ردهما بعضهم الى وجه واحد فان الاله هو المختص بتلك الصفات الذاتية **وقيل** معنى كونه واحدا اما احد الوجهين السابقين **او** انه **لا يتجزا** ولا يتبعض كما يقال في الجوهر الفرد انه واحد بهذا المعنى وقد قيل ان هذا هو الواحد من باب العدد وفي هو الشيخ **ع** كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة لكنه قال الاولان يفيدان المدح دون الثالث فلا مدح فيه وان كان يصح اطلاقه عليه تعالى لان معناه حاصل في حقه وهو انه لا يتجزا خلافا لعباد ابن سليمان فانه منع من اطلاقه عليه **قلنا** الدليل على ان كونه واحدًا الذي معناه انه لا يتجزا ان عدم التجزي **ليس بمدح** اذ المدح هو ما وقع به التميز والانفراد وكونه لا يتجزى لا يقع به الانفراد **لمشاركة الجوهر** له في ذلك **والتوحيد مدح** قطعا فلا يصح حمله ان يرجع به الى ما ليس بمدح وهو انه لا يتجزى وان كان يصح اطلاق الواحد عليه تعالى بهذا المعنى لكن ليس ذلك بتوحيد اولا يصير واصفه به موحدا **واعلم** ان كونه واحدًا بالمعنيين الاولين ذاتي له تعالى اذ معناه انه مختص بصفات لا مشارك فيها وتلك الصفات ذاتية واما بالمعنى الثالث فهو نفي محض فلا يوصف بانه ذاتي هكذا قال الشيخ **ع** ومنهم من قال معنى انه واحد انه منفرد في صنعه وتدبيره وهذا لا يستقيم لانه واحد فيما لم يزل وليس لمدبر ولا صانع فيما لم يزل

مسئلة قال **الاكثر** من الامة **وليس** القديم جل وعلا **بجسم** ولا يشبه الاجسام ولا يماثلها **خلافا** للهاشمين للهشامين **لهشام ابن الحكم** الرافضي **وهشام** بن سالم **الجواليقي** فانهما افرطا في التجسيم وفي الوصف بالاعضاء والجوارح تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قلنا** القول بانه جسم او مماثل للاجسام **يستلزم حدوثه** لما ثبت من ان كل جسم محدث بدليل الدعاوى المتقدم من غير فصل بين جسم وجسم **وكونه** تعالى محدثا **قد ابطلنا** حيث بينا انه تعالى قديم واقمنا الدليل على ذلك وايضا لو كان جسمًا لما صح منه فعل العالم لما تقدم انه لا يصح من جسم احداث جسم فبطل بذلك ان يكون جسمًا **ولا يقال** انه تعالى **جسم لا كالاجسام** ويكون المراد بكونه جسما انه مستقل في وجوده **اي قائم بنفسه** غير مفتقر في وجوده الى محل كالاعراض **خلاف الكرامية** من فرق المجبرة فانهم يوافقون في ان الله تعالى ليس بجسم على الحقيقة ولا مماثل للاجسام قالوا لكنه يسمى جسمًا على وجه اللقب ومعنى ذلك انه لا يفتقر الى محل **قلنا** في الرد عليهم الجسم انما **وضع لفظه في اللغة للمتحيز** لا للقائم بنفسه اذ لا يطلقونه فيها الا على

الطويل العريض العميق وقد ثبت ان الله تعالى غير متحيز فلا يكون جسما اذ لا يطلق عليه تعالى من الالفاظ
الا ما حصل معناه في حقه ولا يجوز ان يطلق عليه لفظ الجسم ويراد به غير معناه اللغوي لان وضع اللغة
لا يجوز مخالفته فيما يطلق على الله تعالى فلو جازت لنا مخالفته بان يطلق لفظ ويراد به غير ما وضع له لغة لجاز
لنا تسميته انسانا لا كالناس وشابا لا كالشباب وسمحا لا كالسموح ونحو ذلك ونريد بذلك كله غير ما وضع له
لغة والاتفاق على ان هذا لا يجوز فكذا لا يجوز تسميته جسما لا كالاجسام اذ لا فرق فان كونه جسما وانسانا
ونحوه مستحيل عليه تعالى على سوا فلو جاز اطلاق احدها عليه لجاز اطلاق الآخر وقد علم بطلانه وقريب
من مذهب الكرامية في هذه المسئلة مذهب الكلابية حيث اثبتوا له تعالى اعضاء يدا وجنبا وعينا ونحو ذلك
وقالوا هي صفات لا جوارح على التحقيق وسيأتي ذكر مذهبهم وأما اهل الوقف وهم الذين يقولون نقف
على معاني ما جاء في القرآن الكريم من المتشابه المشعر ظاهره بالتشبيه فان قالوا نقطع انه ليس بجسم ولا ندري
بعد ذلك ما اراد الله تعالى بهذه الالفاظ كما روي عن داود الظاهري وغيره فهولاء غير مجسمين وان قالوا
لا ندري ما اراد الله بها هل الجسمية على ظاهرها ام غيرها فهولاء حكمهم حكم المجسمين لانهم جاهلون بالله
تعالى وسيأتي لهذا مزيد تفصيل انشاء الله تعالى **مسئلة** ولا يجوز ان **يسمى الله تعالى صورة**
غير جسم **خلافا لهشام بن سالم وغيره** من الحشوية فانهم يصفونه تعالى بانه صورة فبعضهم يقول هو
صورة جسمانية على التحقيق وبعضهم يقول هو صورة وليس بجسم **قلنا** **الصورة تستلزم الجسمية**
اذ هي تاليف مخصوص وكل مؤلف جسم فكل ذي صورة جسم وبهذا علم ان موضوع الصورة في اللغة هو الجسم
الذي له تركيب مخصوص فلو جازت مخالفة ذلك الوضع حتى يسمى صورة غير جسم كما يقوله المخالف لجاز
تسميته ايضا طويلا او قصيرا او ابيض او اسود غير جسم وقد علم فساده **مسئلة** قالت العدلية جميعا
والمجبرة والاكثر **و**الله تعالى **ليس بذي مكان** يشغله ويتمكن فيه كما يشغل الاجسام الامكنة ويتمكن فيها **ولا ذي**
اسفال في الجهات من جهة الى جهة والفرق بين المكان والجهة ان المكان هو الجسم الذي يقبل التثقيل ويمنعه
من الهوي والجهة هي الفراغ الذي يتحيز فيه الجسم فهي امر عدمي وهذا ان مملا رمان فكل ذي مكان فهو ذو
انتقال والعكس والله تعالى لا يجوز عليه شيء من ذلك **خلافا للمجسمة** كالهشامين واهل مقالتهما فانهم
يصفونه بالتمكن في الاماكن والانتقال في الجهات وذلك بناء منهم على التجسيم فقد جروا على اصلهم الفاسد
وقالت **الكلابية** من المجبرة ان الله تعالى **على العرش** تصديقا لما ورد به القرآن الكريم لكنه بلا استقرار
عملا بما دلت عليه الادلة العقلية من نفي التجسيم وقال **بعض الكرامية الله تعالى بجهة فوق** اذ لا بد
له من جهة والا لكان نفيا قالوا والقول بانه لا داخل في العالم ولا خارج عنه قول بنفيه اذ من اراد ان ينفي
لا يزيد على هذا وتلك الجهة هي جهة فوق لانها الجهة التي ينزل منها الاوامر والنواهي والكتب وارسال
الرسل ومنها ينزل الرحمة والعذاب واليها توجه الدعا وطلب الحاجات ولقوله تعالى يخافون ربهم
من فوقهم وقوله وهو القاهر فوق عباده ونحو ذلك **قلنا** القول بانه ذو مكان او انتقال او
ان له جهة من الجهات يستلزم ان يكون من جنس الاجسام وسوى كان جسما مركبا من ثمانية جواهر او اقل
او اكثر من ذلك وانما قلنا ان القول بذلك يستلزمها لان كل ما تمكن في الاماكن او شغل الجهات فهو متحيز
وكل متحيز فهو من قبيل الاجسام والجسمية يستلزم الحدوث لما تقدم في دليل الدعاوي ان كل جسم محدث

مكان القول بالمكان والجهة يستلزم الجسمية والحدوث فيلزم ان يكون جسما محدثا والجسمية والحدوث
في حقه تعالى قد بطلا فيما تقدم حيث بينا انه قديم ثم بينا انه ليس بجسم واما قولهم ان القول بانه لا داخل
في العالم ولا خارج عنه نفي له فغير مسلم وانما هو نفي لان يكون من جنس العالم وكذلك نقول واما كون
الاوامر والنواهي وانزال الوحي ونحو ذلك من جهة فوق فلا يدل على الجهة كما زعموا وانما اجرى الله العادة بذلك
لما فيه لنا من الالطاف اذ الامر الذي يتوقع اتيانه من فوقنا ليس كالامر الذي ياتينا من سائر الجهات
واما الايات الكريمة فالفوق فيها بمعنى القدرة والقهر كما قال تعالى يد الله فوق ايديهم **مسئلة** قد
علم مما تقدم من البراهين العقلية ان الله تعالى منزه عن صفات الاجسام وعن التمكن في الاماكن والتشكل
بالجهات فهل يصح ان يوصف بانه في كل مكان ويراد بذلك رحمته وعلمه او يراد بذلك انه حافظ مدبر في
كل مكان فقال الجمهور من المعتزلة وغيرهم ولا يقال انه بكل مكان ويراد بذلك انه حافظ مدبر
او نحو ذلك سواء اطلق القائل هذا اللفظ من غير نطق بالقصد او نطق بالتقييد فقال عقب ذلك اي حافظ
مدبر فكل ذلك لا يجوز لا مع الاطلاق ولا مع القصد وقال قوم يجوز مع التقييد في اللفظ كما تقدم واما
مع الاطلاق فلا يجوز اتفاقا ولو اريد به ما اريد به حال التقييد **قلنا** ردا على ابي القاسم حيث
اجاز ذلك مع التقييد الوصف بالمكان انما وضع في اللغة للاجسام فاذا استعمل واريد به الحفظ والتدبير
فهو مجاز سواء كان مطلقا او مقيدا فامتنع اطلاقه عليه تعالى مع التقييد وعدمه لان المجازات
لا تطلق على الله تعالى الا باذن سمعي ولم يرد في السمع اذن يبيح لنا وصفه بانه في كل مكان لا مع الاطلاق
ولا مع التقييد فامتنع وصفه بذلك مطلقا وهو المطلوب **تنبيه** ذكر الامام عليه السلام مسئلة نفي
التجسيم ثم ذكر بعدها مسائل تتعلق بها وتتبعها ولم يذكر بعد ذلك نفي ان يكون الله عرضا وابطال
ما ذهبت اليه الحلولية انه عرض يحل في الصور الحسنة واصحابنا يذكرون هذا بعد نفي التجسيم لكي يتم
لنا العلم بعد ذلك انه ليس بجسم ولا عرض والظاهر انه لم يتعرض له الامام لظهوره ووضوح امره ولان ما ابطل
الجسمية يبطل العرضية بان يقال لو كان عرضا لكان محدثا لان كل عرض محدث على ما تقدم في الدعاوي ولان
العرض يستحيل ان يكون قادرا عالما وقد ثبت ان الله تعالى قادر عالم وغير ذلك **مسئلة** في ان الله
تعالى لا تجوز رؤيته بوجه من الوجوه وقد اختلف الناس في هذه المسئلة اشد الاختلاف والناس
فيها على ثلثة اقوال القول الاول قالت المعتزلة والزيدية واكثر الخوارج والامامية واكثر الفرق
الخارجة عن الاسلام والله تعالى لا تجوز عليه الرؤية اصلا فلا يصح ان يرى نفسه ولا يصح ان يراه
غيره القول الثاني للاشعرية والمجسمة وضرار بن عمرو واكثر فرق المجبرة انه تعالى يصح ان يرى نفسه
ويصح ان يراه غيره القول الثالث قول من قال يصح ان يرى نفسه ولا يصح ان يراه غيره وهذا القول لم يحكه (وعكسه لم يقل به احد)
اصحابنا وانما حكاه الرازي عن بعضهم وحكى بعضهم ايضا عن الشيخ ابي القاسم البلخي وهو غير مشهور عنه
ثم اختلف اهل القول الثاني في طريق صحة رؤيته فقال اكثرهم ان طريقها العقل والسمع وقال الرازي
انه لا دليل في العقل يقضي باستحالة رؤيته تعالى ولا بصحتها لكنه قد ورد في ظواهر القرآن والسنة ما
يقتضي صحتها فوجب القول بها اذ لا مانع في العقل يمنع منها لكنها حجة ظنية فان تلك الظواهر لا تفيد
القطع وهذا هو قول ابي منصور الماتريدي من علماء الحنفية واختلفوا ايضا فيما اذا ادرك فقالت الاشعرية

بالادراك وهو معنى عندهم على ما تقدم ويقولون ان تلك الرويه غير مكيفه لا فوق ولا تحت ولا في
جهه من الجهات اصلا ه وقال ضرار بل يرى بحاسه سادسة واتفق كل من قال بالرويه من عدا المجسمه على انه
انما يرى في الاخره وانما يراه المومنون دون الكافرين فاما المجسمه فقد اثبتوا له احكام الاجسام وقالوا يرى
في جهه من الجهات كساير الاجسام ولا يختص رويته براي دون راي ولا بوقت دون وقت فهذه حكاية المذاهب
في هذه المسله ه واما الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالفون فلنا في هذه المسله ادله
عقليه وسمعيه وقد اقتصر الامام عليه السلم على العقليه فقط وانما ذكر السمعيه في اخر المسله معارضة لما احتج
به المخالف من السمع وهذا هو الذي يقتضيه النظر الصحيح لان كون تلك السمعيه مفيده للقطع محل نزاع مبني
على كون الممنوع العموم يفيد القطع او الظن فكان الاقتصار على الادله العقليه المفيده للقطع بكل حال هو
الاولى وقد ذكر الامام عليه السلم منها دليلين دليل الموانع ودليل المقابله وهما المشهوران في هذه المسله وقد
اختلف اصحابنا في ترجيح احدهما على الاخر فقال العامي وغيره هما مستويان في افادة المطلوب في هذه المسله
ومنهم من رجح دليل الموانع على دليل المقابله وهو الماخوذ من اصول ابي هاشم وقال به محمود بن الملاحمي
ومال اليه الامام عليه السلم في الشرح ومنهم من رجح دليل المقابله على دليل الموانع وهو الماخوذ من اصول ابي علي
وقال به السيد المويد بالله وقد بدا بدليل الموانع واشار اليه بقوله **والا لرايناه الان لارتفاع الموانع**
الثابته في حقه وتحريره ان يقال القديم تعالى حاصل على الصفه التي لو راي لما راي الا لكونه عليها والواحد منا
حاصل على الصفه التي لو راي لما راي الا لكونه عليها من صحه الحاسه وارتفاع الموانع فلو صحت رويته تعالى
لوجب ان نراه الان فهذه ثلثه اصول ه اما الاصل الاول وهو ان القديم حاصل على الصفه التي لو راي لما راي
الا لكونه عليها فلا خلاف في ذلك لان الاكثر يقولون ان الشي انما تصح رويته لاجل صفته المقتضاه فهو من احكامها
وعند الشيخ ابي علي وعبد الله انه لاجل الصفه الذاتيه وعند الاشعريه لاجل الوجود وعند ضرار لاجل ماهيته
التي يختص بعلمها والله تعالى حاصل على كل هذه الامور ه واما الاصل الثاني وهو ان الواحد منا حاصل على
الصفه التي لو راي لما راي الا لكونه عليها فلان الواحد منا انما يرى لاجل كونه حيا بشرط صحه الحاسه وارتفاع
الموانع ووجود المدرك كما تقدم في مسله مدرك وقد اختلف في هذه الاشيا هل هي كافيه في كون احدنا مدركا
ام لا فقال الجمهور انها كافيه فمتى حصلت هذه الاشيا ادرك المدركات ومتى تخلف شي منها لم يدرك وقال
ابو علي والاشعريه بل لا بد من امر اخر وهو الادراك اذ هو معنى عندهم يخلقه الله تعالى عند المشاهده
ونحوها واختلف الجمهور الذين يقولون هذه الامور كافيه هل العلم بذلك ضروري او اكتسابي فقال
ابو الحسين هو ضروري فانا نعلم ضروره ان احدنا متى كان صحيح الحاسه والموانع مرتفعه والمدرك موجود
وجب ان يدرك ومتى تخلف شي منها استحال ان يدرك فالقائلون بان الادراك معنى اما ان يقولوا انه يصح
ان تجتمع هذه الامور في احدنا ولا يدرك بان لا يحصل له المعنى او لا يقولوا به فان قالوا به جحدوا الضرورة
وانكروا المشاهدات وان لم يقولوا به فلا طريق لهم الى اثبات المعاني وقال الجمهور بل العلم بكون
هذه الامور كافيه في الادراك استدلالي وذلك انا وجدنا الادراك يحصل عند اجتماع هذه الامور وينتفي
عند انتفا شي منها على طريقه واحده ووتيره مستمره فعلمنا انها كافيه في الادراك وانه لا يفتقر الى امر
سواها اذا ثبت ذلك فلا التباس في ان هذه الاوصاف محققه في احدنا بالنسبه الى القديم تعالى

اما صحة الحاسه فظاهره واما ارتفاع المانع فلان الموانع منحصره في الثمانيه المعروفة وكلها انما تمنع من
رويه الاجسام والالوان والله تعالى ليس بجسم ولا لون فلا تكون مانعة من رويته فثبت الاصل الثاني
وهو ان احدنا حاصل على الصفه التي لو راى لما راى الا لكونه عليها ه واما الاصل الثالث وهو انها لو صحت
فان السواد اذا كان في محل محجوب او رقيق او لطيف او بعيد في غير جهة محاذاة الرائي فانه لا يصح ان يرى واذا لم يكن لذلك صح ان يرى ذكره الرازي
رويته لوجب ان نراه فلانه اذا حصل الموجب للادراك وهو كون احدنا حيا واجتمعت الشرائط وجب حصول
المقتضي وهو الادراك والا خرج المقتضي عن كونه مقتضيا وهو محال فهذا هو تحرير دليل الموانع على سبيل
الاختصار وقد اورد عليه سوال وهو ان قولكم ان احدنا حاصل على الصفه التي لو راى لما راى الا لكونه
عليها غير مسلم بل يفتقر الى امر اخر وهو الادراك الذي هو معنا واما استدلالكم على نفيه بان احدنا اذا
كان صحيح الحاسه والموانع من نفعه والمدرك موجود وجب ان يدرك واذا عدم بعض هذه الامور استحال
ان يدرك على طريقه واحده فوجب ان لا يتوقف الرويه على غير هذه الامور **فجوابه** ان يقال ما انكرتم
ان الله تعالى قد اجرى العادة بان يخلق الادراك الذي هو المعنى عند اجتماع هذه الامور ولا يخلقه عند
عدم شي منها وجعل ذلك مستمرا على طريقه واحده **واجيب** عن هذا بانه كان يلزم ان يجوز احدنا
ان يكون بين يديه اجساما عظيمة وهو لا يراها بان لا يخلق الله له ذلك المعنى والمعلوم ان احدنا يعلم انه لا شي
بحضرته وان هذا العلم يستند الى انه لو كان شي بحضرته لراه واعترض هذا السيد المويد بالله وغيره بانا
لا نسلم ان هذا العلم يستند الى ما ذكرتم بل يجوز ان يكون علما ابتدائيا يخلقه الله فينا ابتداء وهذا الاعتراض
قوي الا ان يدعى ان استناد هذا العلم الى ما ذكر ضروري كما ادعاه ابو الحسين وفيه نوع خفاء وهذا الاعتراض
هو السبب الذي لاجله رجح جماعة من العلما دليل المقابله على دليل الموانع لا سيما الشيخ ابو علي لقوله بان الادراك
معنى ه واما دليل المقابله فكيفية تحريره على الوجه الذي اشار اليه الامام عليه السلم هو ان يقال الواحد منا
انما يرى بالشعاع والراي بالشعاع انما يرى ما كان متحيزا او مختصا بجهة يتصل بها الشعاع فلو صحت رويته لكان
متحيزا **ولا حظ لجهة يتصل بها الشعاع** فهذه ثلثة اصول اما الاول وهو ان احدنا انما يرى بالشعاع فلان
الرويه المعقوله في الشاهد انما هي الرويه بالشعاع فان الله تعالى ركب العين تركيبا مخصوصا وجعل لها شعاعا
وهو اجزا نورية مناسبة لتلك البنيه فبمجموعهما يحصل الادراك ولهذا فان احدنا اذا اشتد عليه الظلام
زال ادراكه لزوال الشعاع وان كانت حاسته في نفسها صحيحة فعلم ان احدنا انما يرى بالشعاع ه واما
الاصل الثاني وهو ان الراي بالشعاع لا يرى الا ما كان متحيزا او مختصا بجهة يتصل بها الشعاع فلان احدنا اذا ثبت
انه راى بالشعاع لم يرا الا ما وقع عليه ذلك الشعاع واتصل به اذ لو راى ما لم يتصل به لما كان احدنا رائيا بالشعاع
حسب بل لا يفتقر اليه البته بل كان يلزم صحة ان يدرك جميع المدركات ولو وجد من الموانع ما وجد اذ تلك
الموانع كلها انما تمنع من اتصال الشعاع والمعلوم خلافه فعلم انه لا بد من اتصال الشعاع بالمرئي والشعاع
حاصل في الجهات لانه اجزاء دقيقة نورية حاصلة بين الحاسه والمرئي فلا بد حينئذ من ان يكون المرئي
حاصلا في جهة اذ لا يعقل الاتصال بين ما هو في جهة وهو الشعاع وبين ما ليس في جهة وهو المرئي ه واما الليونا
معنى اتصال الشعاع به هو انه يتصل بمحله وجهته جهة محله فثبت ان المرئي بالشعاع لا بد ان يكون مختصا
بجهة يتصل بها الشعاع ه واما الاصل الثالث وهو ان الله تعالى لا يختص بجهة فقد تقدم بيان ذلك في نفي التجسيم
فثبت ان الله تعالى لا يجوز رويته بوجه من الوجوه **فان قيل** قولكم ان احدنا لا يرى الا بالشعاع

معترض بان يقال هذا انما هو في رؤية الاجسام والالوان فقط فما انكرتم ان الله تصح رؤيته لا بنفوذ شعاع
فيها الى الشعاع فلا يلزم حينئذ ان يكون في جهة كما ذكرتم **قلنا** انما ينفي عن الله تعالى الرؤية المعقولة
والرؤية التي نعقلها انما هي بالشعاع كما تقدم واما ما لا نعقل فيكفيه نفينا انه لا نعقل على ان الرؤية بغير الشعاع
كالرؤية بغير الحاسة في انها تسميان رؤية تسمية لغوية اذ الرؤية اللغوية انما هي الرؤية المعقولة فحينئذ يصدق
قولنا ان الله تعالى لا تصح رؤيته بوجه من الوجوه ويكون قولنا انه يرى بغير شعاع مناقضة ظاهرة **واعلم**
ان دليل المقابلة اذا حرر على هذا الوجه كان في غاية القوة وتحرير اصحابنا لهذا الدليل هو ان نقول
احدنا انما يرى بالحاسة والرائي بالحاسة لا يرى الا ما كان مقابلا او حالا في المقابل او في حكم المقابل
والله تعالى ليس شيئا من ذلك وانما عدل عنه الامام عليه السلام لان قولنا الرائي بالحاسة لا يرى الا ما كان مقابلا
او في حكمه معترض بان يقال ما انكرتم ان ذلك مما يحصل باستمرار العادة وان كان يصح خلافه او يقال هذا
انما هو شرط في رؤية الاجسام والالوان فاما رؤية الله تعالى فلا يشترط فيها ذلك وقد اجيب عن هذين
الاعتراضين لكنها جوابات غير سليمة من الاضطراب والاشكال على ما قرره الامام في شرحه **تنبيه**
اعلم ان ابا هاشم قد ذهب الى ان الشيء اذا كانت تصح رؤيته في نفسه فانه يصح ان يرى وان
لم يكن مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل ولهذا يرى ان الاعتماد في هذه المسألة هو على دليل
الموانع دون دليل المقابلة ومن ثم قال لو قدر ان الله تعالى يرى لم يستلزم ذلك كونه من جنس
المرئيات وقال ايضا لو قدرنا وجود اللون لا في محل لصح ادراكه وان لم يكن مقابلا ولا في حكمه وابو علي
خالفه في هاتين المسألتين وقوله هو الصحيح وعليه الاكثرون وقد اورد على هذين الدليلين العقليين
سؤال وهو انهما وان صحا فانما يدلان على انا لا نراه تعالى واما على انه لا يرى نفسه فلا دليل فيهما على
ذلك **والجواب** بان الامة قد افترقت على قولين فرقة قالت انه لا يراه غيره ولا يرى
نفسه وفرقة قالت انه يراه غيره ويرى نفسه فالقول بانه يرى نفسه ولا يراه غيره قول ثالث رافع
للقولين السابقين فيكون خرقا للاجماع واما ما روي من ان بعضهم قال بذلك فهي حكاية شاذة على ان
الاجماع منعقد قبل ذلك القائل وبعده فلا اعتداد بخلافه وقالت **الاشعرية انه تعالى يرى**
في الاخرة بلا كيف اي لا يرى في جهة من الجهات ولا على صفة من الصفات وقد تقدم حكاية عين
مذهبهم في اول المسألة لكن لا بد من مزيد تحقيق فنقول قال الرازي المراد من الرؤية ان يحصل لنا
انكشاف تام بالنسبة الى ذاته المخصوصة سبحانه وتعالى يجري مجرى الانكشاف الحاصل عند ابصار
الالوان والاضواء وهذا الانكشاف لا يقتضي ان يكون المكشوف حاصلا في جهة وقال في موضع اخر ان
عاد الخلاف بين اصحابنا وبين المعتزلة في هذه المسألة الى اللفظ والعبارة يعني ان هذا الانكشاف الذي
يسمونه رؤية بالحاسة هو الذي تسميه المعتزلة علما ضروريا لكن المشهور ان الخلاف بين الفريقين معنوي
ومثل مذهبهم الذي لا يعقل ما ذهب اليه **ضرار** بن عمرو من علمائهم من انه تعالى يرى **بحاسة سادسة**
وذلك لما رأى ما في ادراكه تعالى بهذه الحواس من المحال واذا اردنا الرد عليه قلنا له هل في هذه
الحاسة السادسة شعاع ام لا فان كان الاول لزم كونه جسما لما تقدم في دليل المقابلة وان كان
الثاني فغير معقول مع ان في تسميتها رؤية مناقضة اذ الرؤية انما هي اسم للادراك بهذه الحاسة

على ما مر ومما يلزمه هو والاشعريه جميعا صحة ان يكون الله مطعوما ومشموما ومسموعا وملموسا اما على
وجه غير ما نعقله في الشاهد كما قالت الاشعريه في الرويه او بحواس اخرى كما قاله ضرار فيها وكل ذلك بين
معلوم الاستحاله واما قالت الاشعريه وضرار بروية تعالى بقوله تعالى وجوه يوميذ ناظره اى مشرقه
حسنه من النضارة اى ربها ناظره قالوا معناه رايته سوالنا ان النظر حقيقة في الرويه كما قاله بعضهم
نحو قوله تعالى ارني انظر اليك اى اراك او قلنا النظر حقيقة في تقليب الحدقه مجاز في الرويه كما قاله
المحققون منهم على ما حكاه الرازى لان تقليب الحدقه لا يصح ارادته لاستحالة كونه تعالى في جهة وهو محال
فتعين الحمل على المجاز وهو الرويه اطلاقا للسبب على المسبب واستدلوا ايضا بقوله تعالى للذين احسنوا
الحسنى وزياده والزياده هي الرويه على ما جاء في بعض الاحاديث وبقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون المراد بها الكفار فمفهومها ان المومنين غير محجوبين وهو معنى الرويه قلنا في الجواب عليهم
في هذه الايات مما ذكرتم من الدليل السمعي على انه يرى بجوابه من وجوه احدها ان ما ذكرتم لا يشعر
بالرويه اصلا اما الايتان الاخيرتان فظاهر واما الايه الاولى فلان النظر ليس بمعنى الرويه عندنا وعند
المحققين من علمائهم على ما حكاه الرازي وحينئذ لا يدل على مرادكم الا بالخروج عن الحقيقه وارتكاب المجاز
وهو خلاف الاصل وثانيها انه معارض بلا تدركه الابصار وهو اشارة الى قوله تعالى لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير فانه نفى ان يدرك بالبصر مطلقا في كل وقت ويحمل بمرلان
الفعل وقع في سياق النفي المطلق والابصار جمع معرف باللام وكل ذلك يوجب الاستغراق بل ما ذكرناه
ارجح لوجهين احدهما انه موافق للادله العقليه وما ذكرتم مخالف لها وثانيهما ان ادراك البصر لا يحتمل
الا الرويه فقط بخلاف النظر على ما تقدم فانه في غير الرويه اظهر وقد اعترض الرازى على الاستدلال
بالايه الكريمه فقال اما ان تحملوا الابصار على حقيقتها او تجعلوها بمعنى المبصرين ان قلتم بالاول لم يتم
لكم الاستدلال لانا لا نقول ان الابصار هي المدركه له تعالى وانما يدركه المبصرون وان قلتم بالثاني
لزمكم في قوله وهو يدرك الابصار ان يكون معناه وهو يدرك المبصرين وهو تعالى مبصر فيدرك نفسه
وكل من قال بانه يدرك نفسه قال بانه يدركه غيره والجواب انا لا نحمل الابصار على الحقيقه اذ
لا يصح حينئذ ولا على ان المراد بها المبصرون مطلقا اذ لا دليل فيها على ذلك بل على المبصرين بالابصار
فيكون معناه لا يدركه اهل الابصار وهو يدرك اهل الابصار والقديم تعالى ليس من اهل الابصار
فاندفع الاشكال غاية ما يلزم ان لا يكون في الايه دليل على نفي ادراكه لنفسه صريحا فانما نفي ان يدركه
اهل الابصار فقط لكنه يلزم من ذلك نفي ادراكه لنفسه لان كل من قال بانه لا يدركه غيره قال بانه لا يدرك
نفسه وما يعارض به دليلهم السمعي قوله تعالى حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك قال لن تراني
ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فانه نفى الرويه بلن والنفي بلن يقتضي التابيد
وايضا فانه علق الرويه بشرط مستحيل وهو استقرار الجبل والمعلوم ان الجبل تدكدك ولم يستقر وكانه
علق الرويه باستقراره وقت تدكدكه وهو محال وما علق بالمحال كان محالا هكذا ذكره اصحابنا وبعض
الامام عليه السلام واما سوال موسى فلم يكن لنفسه فانه من اعلم الناس بربه وبصفاته وانما سالها
لقومه لكي يحصل لهم من الادله السمعيه ما يعلمون به انه تعالى لا تصح رويته وانما نسبها الى نفسه

ليكون

ليكون ذلك ابلغ في الدلالة على انه تعالى لا يرى وتوبته انما كانت من سؤاله بحضرتهم ولم يكن للنبي ان يفعل ذلك **واعلم** ان المخالفين يستدلون على جواز الرؤية بهذه الآية ويقولون قد سألها موسى عليه السلام فلولا انها جائزة لما سألها وقد عرف الجواب مما تقدم الوجه الثالث مما تشبث به تمسكهم بآية النظر المتقدمة ان قال النظر لفظة مشتركة بين معان خمسة تقلب الحدقة والانتظار والفكر والرحمة والتقابل هكذا قال اصحابنا واحتجوا على كل من هذه المعاني بشيء من كلام العرب واختار الامام عليه السلام انه مشترك بين الثلاثة الاول فقط واما الآخران فانما يستعمل فيهما على سبيل التجوز فحمل النظر في الآية الكريمة على الرؤية حمل على المجاز اذ ليس الرؤية من معانيه وحمله على الانتظار حمل على الحقيقة وحمل كلام الله على الحقيقة مهما امكن هو الاولى **فيحمل** النظر حينئذ في قوله الى ربها ناظرة **على انتظار ثوابه** تعالى وهذا التأويل مروي عن علي عليه السلام وعن مجاهد وابي صالح والحسن البصري وغيرهم فان قيل كيف يتعدى بالى مع انه لا يقال انتظرت اليه بل انتظرته فالجواب انه قد يتعدى بالى في الكلام الفصيح قال حسان

وجوه يوم بدر ناظرات ◦ الى الرحمن تأتي بالخلاص

وقال تعالى فنظرة الى ميسرة فان قيل الانتظار يورث الغم والحسرة وهو لا يجوز على اهل الجنة **قلنا** انما يورث ذلك اذا كان المنتظر محتاجا لما ينتظره وغير واثق بحصوله واهل الجنة على العكس من ذلك فانتظارهم قد زادهم الانتظار سرورا والوجه الرابع مما يبطل تمسكهم بالآية الكريمة ان يقال قد ثبت ان تقلب الحدقة السليمة من معاني النظر الحقيقية اما قالتنا وبينكم فاذا امكن الحمل عليه فهو الاولى وقد امكن ذلك على تقدير مضاف محذوف اي الى ثواب ربها ناظرة وحذف المضاف كثير في القرآن وغيره نحو وجاء ربك واسأل القرية ونحو ذلك والتأويل ايضا مروي عن علي عليه السلام وعن ابن عباس والسدي ومجاهد وعكرمة وغيرهم والوجه الخامس مما يبطل به تمسكهم ان يقال ما انكرتم ان الى هنا اسم للنعمة كما ذكره ائمة اللغة فيكون المعنى نعمة ربها ناظرة ونحمل النظر على حقيقته وهو تقلب الحدقة الوجه السادس انا وان سلمنا ان الآية تدل على الرؤية لكن دلالتها حينئذ ظنية لحصول هذه الاحتمالات وقد دلت الادلة القاطعة العقلية على انه لا يرى والظني لا يعارض القاطع **واعلم** ان الرازي لما رأى ادلة اصحابه غير قاطعة ذهب الى ان هذه المسألة ظنية وانه لا قاطع فيها من الطرفين بجواز الرؤية لكونها من غير قطع وقد تقدم ذكر ذلك في حكاية المذاهب **مسئلة** في انه تعالى غني

والغني في اللغة من استغنى بما في يده عما في ايدي الناس وفي الشرع من في يده ما يمنعه عن اخذ الزكوة وفي الاصطلاح هو الحي الذي ليس بمحتاج **وهو تعالى غني ليس بمحتاج** وهذه حقيقة الغني كما ذكرنا اما انه حي فقد تقدم واما انه ليس بمحتاج فلان الحاجة مستحيلة عليه تعالى **اذ الحاجة تستلزم الشهوة والنفرة** والشهوة والنفرة **لا يجوزان عليه** فهذان اصلان اما الاول وهو ان الحاجة تستلزم الشهوة والنفرة فلان الحاجة هي الدواعي الداعية الى جلب نفع او دفع ضرر والنفع هو اللذة والسرور وما ادى اليهما او الى احدهما واللذة هي ادراك الشيء مع الشهوة له

وكذلك الضرر هو الالم والغم وما ادى اليهما او الى احدهما والالم هو ادراك الشي مع النفرة عنه

فقد صار النفع مستلزما للشهوة والضرر مستلزما للنفرة والحاجة مستلزمة للنفع والضرر فتكون

الحاجة مستلزمة للشهوة والنفرة بهذا التدريج هكذا قال كثير من اصحابنا لا يخلو عن تسامح والصواب

ان يقال النفع هو اللذة وما ادى اليها والضرر هو الالم وما ادى اليه لتحقق لزوم الشهوة والنفرة

للنفع والضرر حينئذ وقد علم لزوم النفع والضرر للحاجة فعلم لزوم الشهوة والنفرة للحاجة وهو

المطلوب وأما الاصل الثاني وهو ان الشهوة والنفرة لا يجوزان عليه تعالى فلانه لو كان الله تعالى

مشتهيا لكان لا يخلو من ان يكون مشتهيا لذاته او لمعنى من فاعل او علة قديمة او محدثة او معدومة

والاقسام كلها باطلة اما انه ليس مشتهيا لفاعل او لعلة قديمة او معدومة فذلك ظاهر كما تقدم

في سائر الصفات اذ لا يستحق القديم صفة لذلك فلو كان مشتهيا لما كان مشتهيا الا لذاته كقادر وعالم

او لمعنى محدث كمريد وكاره ولا يجوز ان يكون الله تعالى مشتهيا لذلك **والا اوجد المشتهيات** التي

يشتهيها الجن **جميعا** اما اذا كان مشتهيا لذاته فواضح لانه يلزم ان يشتهي كلما يشتهى او لا اختصاص

لذاته بمشتهى دون مشتهى واذا اشتهاها احبها او وجدها لقدرته عليها ولا مانع له عنها واما اذا كان

مشتهيا لمعنى محدث فلانه يلزم ان يوجد كلما يتعلق بجميع المشتهيات من الشهوات لعلمه بانه له فيها نفعا

خالصا ولذة كاملة ولا ضرر عليه في الحال ولا في المآل وهو قادر عليه غير ممنوع منه فيلزم ان

يوجد جميع المشتهيات كما لو كان مشتهيا لذاته فيلزم ان يجد احدنا كلما يشتهيه وهو معلوم البطلان

وكذا نقول لو كان نافرا لكان لذاته او لمعنى محدث كما تقدم والاول باطل والا لم يخلق مشنات

المنفرات والثاني باطل لانه لو جاز كونه نافرا بنفرة محدثة لجاز كونه مشتهيا بشهوة محدثة لكن

قد استحال كونه مشتهيا بشهوة محدثة فيستحيل كونه نافرا كذلك لان كل ما جازت عليه صفة جاز عليه

ضدها اذا كان لها ضد فثبت بذلك ان الله تعالى غني لا يجوز عليه الحاجة **مسئلة**

قد اختلف هل يوصف الله تعالى بكونه لا نهاية له ام لا وما معناه

حينئذ فقالت المعتزلة **والزيدية والخوارج والمرجئة وهو تعالى غير متناه ذاتا وقادرية**

اما انه غير متناه ذاتا فقد فسره في اخر المسئلة حيث قال ومعنى كونه غير متناه انه لا اول لوجوده

ولا اخر واما انه غير متناه قادرية فمعناه انه قادر في كل وقت على ما لا يتناهى من كل جنس من الاجناس

المقدورات وقالت **المجسمة بل هو تعالى متناه في الذات** ومعنى تناهيه عندهم انه جسم محصور

عندهم له حدود واطراف فقد قصدوا بالتناهي في الذات غير ما قصدناه وقالت **القضابية**

بل هو تعالى **غير متناه في الجهات** بناء منهم على انه هذا الفضا الذي نشاهده ولا نهاية له عندهم فقد

قصدوا بالتناهي مثل ما قصده من قبلهم **قلنا** ردا على المجسمة والقضابية جميعا قولكم بانه

متناه في الذات اي محصور محدود وبانه غير متناه في الجهات اي حاصل في جهات لا نهاية لها **بناء**

منكم **على المجسمة** وقد ثبت ان الله تعالى **ليس به** اي ليس بجسم فبطل قولكم بالتناهي وعدمه

على الوجه الذي ذكرتم واما نحن فان **معنى قولنا** انه **غير متناه** في الذات او انه لا نهاية له هو

لا اول لوجوده ولا اخر وهذا معنى صحيح ثابت في حق الله تعالى لانه قديم والقديم لا اول لوجوده

ولا اخر **تنبيه** واذا عرف ان وصفه تعالى بكونه غير متناه يحتمل معنى صحيحا ومعنى فاسدا عرف ان اطلاقه عليه تعالى لا يجوز الا مع قرينه تشعر بان المراد هو المعنى الصحيح دون المعنى الفاسد وصار ذلك كالالفاظ المشتركه **مسئله** حكى الشيخ الحسن بن موسى النوبختي وهو عدلي من اهل المقالات عن له والنجاريه واكثر الخوارج واكثر المرجيه انهم يقولون ان الله تعالى ليس بشي ماهية يختص بعلمها عن جميع الخلق حتى لا يمكن احدا ان يعلمها به بل ماهيته وذاته يصح ان يعلمها كل عالم بالعلم بما امر الله تعالى اما ضروريا كما في الاخره او بنصب دليل كما في دار الدنيا مع بقاء التكليف واقسم ابو هاشم بانه يعلم الله من ذاته الا ما يعلمه هو وقال الامام يحيى وابو الحسين من علما العدليه وضرار وحفص الفرد من المجبره بل هو كذلك اى له ماهيه يختص بعلمها فلا يعلم كنه حقيقته الا هو وهو قول الرازي في الاربعين ونسبه الى المحققين قال والمعلوم منه تعالى ليس الا الوجود والصفات السلبيه نحو كونه ليس بجسم ولا عرض والصفات الاضافيه نحو قادر وعالم وغيرهما والعلم بهذه الامور وان كان يميز الذات ويفصلها عن سائر الذوات فليس علما بكنه تلك الذات وحقيقتها ثم اختلفوا فقال الامام يحيى وابو الحسين ان الله تعالى يعلم نفسه على تلك الصفه التي يختص بعلمها وقال ضرار وحفص بل يعلم نفسه ويراها ايضا عليها لقولهم بالرويه فيرى نفسه على صفه لا نعلمها نحن ثم اختلف هولاء اذا راه المومنون يوم القيمه هل يرونه على تلك الصفه التي كان يختص بعلمها ويرى نفسه عليها حتى انهم يدركونه ويعلمونه بكنه حقيقته ام لا فمنع ذلك بعضهم وتوقف البعض وهو ظاهر كلام الرازي **قلنا** ردا على ضرار وحفص حيث قالوا انه تعالى يرى نفسه على تلك الصفه ليس بمرئي في ذاته ولا لغيره الا لما تقدم في دليل الموانع من صحة الحاسه وارتفاع المانع ووجود المدرك لان الشي اذا كان مرئيا في نفسه لم يختص برويته راء دون راء وذلك ان يقول لو كان يرى نفسه لصح ان نراه نحن للاجماع على التلازم بين هذين الامرين فان من قال بانه يرى نفسه قال بانه يراه غيره وكل من قال لا يراه غيره قال لا يرى نفسه وقد بطل بما تقدم ان يراه غيره فيجب بطلان ان يرى نفسه ثم **قلنا** ردا على الامام يحيى وابي الحسين ويدخل فيه ضرار وحفص ايضا ولا معنى لماهيته المختصه اى لحقيقته وذاته سوى ما علمنا من كونه ليس بجسم ولا عرض فلم يختص حينئذ بان يعلم ماهيتها غير علمنا كما زعم المخالفون وقد تقدم انهم يقولون هذه اوصاف سلبيه فهي تميز تلك الذات تمييزا تاما لكنها ليست نفس الذات بل خارجه عنها فلا يلزم ان يكون العلم بها علما بكنه الذات وحقيقتها وقد ورد عليهم ايضا بان تلك اما ان تكون معلومه لكم فيبطل قولكم انه يختص بعلمها او غير معلومه فلا يصح الحكم عليها بانه يختص بعلمها اذ لا يصح الحكم على المجهول ولهم ان يجيبوا بانها معلومه جمله مجهوله تفصيلا ويكفي في الحكم على الشي تصوره بوجه ما **احتج** المخالفون **واجيب** بانه بصحة قولنا الله اعلم بنفسه ولا يكون كذلك الا وهو يعلم منها ما لا نعلم معنى ذلك ان عالميته واجبه ذاتيه وعالميتنا جائزه متجدده فكان اعلم وان كان المعلوم واحدا او بانه يعلم من تعلق ذاته بتفاصيل المقدورات والمعلومات ما لا نعلم وذلك خارج عن العلم بالذات

تنبيه هل يصح ان يطلق على ذات الله تعالى لفظ الماهية ام لا منعه قوم وجوزه اخرون ثم قالوا وهم الخطاء وهو الصحيح

مسئلة والله تعالى لا يجوز عليه البدا اجماعا بين اهل القبلة الا ما يحكى عن بعض الرافضة وهي شرذمة قليلة منهم فلا تعتبر مع انهم هدمٌ نقضًا للاجماع لانعقاده قبلها وان هذه المقالة انما احدثها المختار بن ابي عبيد الثقفي من جملة ما احدثه من البدع والضلالات وقال الشريف الاماني البدا الذي تقول به بعض الرافضة هو المراد بالنسخ اي هو النسخ الذي نقول به قلنا البدا هو ان ينكشف ما لم يكن علمه فيظهر شيء لم يكن عالما به وهذا لا يتصور في حق الله تعالى لانه مستلزم للجهل وهو تعالى عالم لذاته لا يجوز عليه الجهل بوجه من الوجوه فيجب ان لا يجوز عليه البدا البتة وهو المطلوب واما ما قاله الشريف فمما لا يصح اصلا لان البدا يشترط فيه الاتحاد في الامر والمامور والفعل والوجه والوقت والنسخ ليس كذلك كما سيأتي في النبوات ان شاء الله تعالى

مسئلة والله تعالى لا يجوز عليه الخوف ولا الحزن باجماع اهل القبلة واكثر الفرق الخارجة عن الاسلام خلافا لمن قال حدث اهرمن من الشبهة من فكرة يزدان الردية وهو الشيطان لعنه الله وهؤلا فرقة من المجوس وقد تقدم حكاية شيء مرة لك عنهم فهم يقولون ان يزدان وهو القديم عندهم لما استتب له الامر وكمل تفكر في نفسه وقال لو كان لي مضاد ينازعني كيف كان حالي معه فتولد من فكرته هذه الردية اهرمن فقال ها انا منازعك ومخاصمك فاقتتلا قتالا شديدا ثم تهادنا بعد ذلك على ان تقسم السلطان في الارض مدة معلومة قالوا ونحن الان في تلك المدة واختلفوا اذا انقضت تلك المدة ماذا يكون ولهم خرافات طويلة مستوفاة في شرح الملل والنحل قلنا الخوف هو الظن لحصول ضرر في المستقبل يعجز عن دفعه والله تعالى قادر لذاته وعالم لذاته والقادر العالم للذات لا يخاف ولا يعجز على انه قد ثبت ان المنافع والمضار مما يستحيل على الله تعالى فيجب ان يكون الخوف مستحيلا عليه وهو المطلوب

مسئلة والله تعالى لا يجوز عليه ان يتحد بشيء اي يصير مع شيء اخر شيئا واحدا وحده نوعية او حقيقية خلافا لبعض الصوفية والحلولية وبعض الروافض حيث قالوا انه تعالى يحل في الاجسام فيتحد بها اذ الحال والمحلول شيء واحد وحدة نوعية واما النصارى فانهم جميعا يقولون بالاتحاد حيث قالوا انه تعالى اتحد بالمسيح عيسى بن مريم عليه السلام ثم اختلفوا في ذلك الاتحاد فبعضهم قال انه اتحد به مشيئة اي صارت ارادتهما واحدة وكراهتهما واحدة وان كان مختلفين من حيث الذات بجوهر اللاهوت غير جوهر الناسوت وهؤلاء هم بعض النسطورية منهم وبعضهم قال بل اتحد به ذاتا اي صار جوهر اللاهوت وجوهر الناسوت شيئا واحدا ثم اختلف هؤلاء في هذا الاتحاد فمنهم من قال انه اتحد به وحدة نوعية ويقولون ان جوهر اللاهوت دخل في جوهر الناسوت واتخذه له هيكلا ودعا قالوا ان جوهر اللاهوت ادرع جوهر الناسوت كما يدرع البدن الجسم ومنهم من قال انه اتحد به وحدة حقيقية اي صار الجوهران جوهرا واحدا وهؤلاء هم اليعقوبية وسيأتي ذكرهم ان شاء الله وشبهة الجميع انه كان يصدر من عيسى عليه السلام ما لا يقدر عليه الا الله تعالى كاحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص قالوا فلولا الاتحاد لما صدر منه ذلك وقد اختلفوا في عبادة المسيح وقتله وصلبه على حسب اختلافهم في الاتحاد فمن قال

في الاتحاد فمن قال بالاتحاد وجب حقيقته قال بان المسيح يعبد على الحقيقة وانه هو المصلوب والمقتول حقيقة وهو قول اليعقوبية ومن قال انها وجب نوعيه قال انه يعبد من جهة لاهوتيته دون ناسوتيته وانه صلب وقتل من جهة ناسوتيته دون لاهوتيته وهو قول النسطورية والملكية قلنا في الرد على النصارى في الاتحاد مطلقا ويدخل في ضمنه ابطال مقالة الصوفية كما سننبه عليه اما قول من قال انها اتحدا في المشيئة فباطل لان الجانب ارادة واحدة لمريدين محال لانها ان اختصت بالله تعالى بان وجودت على وحدته وجوده لم يوجب الاله لا للمسيح وان اختصت بالمسيح بان حلت به لم يوجب الاله لله تعالى لانها لا يوجب الا حيث تختص ولا يتعدى موضع اختصاصها والا تعدت الى ثالث ورابع وهلم جرا ولا حاصر حينئذ فيلزم ان يوجب لسائر الاحياء فيكون المسيح وغيره من الاحياء على سوى في الاتحاد بهم فبطل القول الاول وهو الاتحاد في المشيئة واما الثاني وهو الاتحاد في الذات وجه نوعيه فانه ايضا مستحيل لانهم ان قصدوا بالاتحاد المجاورة بينهما كما يقال في الجسم انه شيء واحد لتجاور اجزائه او قصدوا بالاتحاد الحلول اي حلول القديم تعالى في المسيح كما يقال في الجوهر انه شيء واحد وان كان فيه اعراض عديدة فهذا مستحيل في الله تعالى اذ هو ليس بجسم فيصح عليه المجاورة ولا عرض فيصح عليه الحلول وبهذا يبطل قول الصوفية والحلولية لزعمهم انه يحل في الاجسام لان الحال لا يكون الا عرضا وقد تقدم بطلان ان يكون عرضا في نفي التجسيم وقالت اليعقوبية من النصارى بل اتحدا وجه حقيقته حتى صارا شيئا واحدا فصار جوهر اللاهوت وجوهر الناسوت جوهرا واحدا قلنا مصير الذاتين ذاتا واحدة مستحيل لانهما اذا كانا شيئين قبل الاتحاد متميزين بصفاتهما الذاتية وجب ان يكونا كذلك ابدا والا لزم انقلاب ذاتهما وخروجهما عن صفاتهما الذاتية وهو محال كمصير الجوهر عرضا والعكس وهو مصير العرض جوهرا لما تقدم ان خروج الموصوف عن صفته الذاتية لا يجوز فيجب ان يكون مصير الشيئين شيئا واحدا في الاستحالة كمصير الشيء الواحد اشياء كثيرة وقد تقدم بيان استحالة ذلك في الرد على الفلاسفة القائلين بالهيولى والصورة مسئلة العلم بالله تعالى دون سائر صفاته علم اجمالي يتعلق بمجرد الذات على قول القاضي والجمهور واما ابو هاشم فانه يقول العلم الاجمالي لا متعلق له واما العلم بسائر الصفات بعد ذلك نحو كونه قادرا او عالما فقالت هشم والعلم بصفات الله تعالى كالعلم بكونه عالما وقادرا وحيا وغير ذلك لا يتعلق بذاته تعالى من حيث هي اي غير مقيدة بصفة من الصفات والا لم يكن فرق بين العلم بالذات والعلم بالصفات وكذا بين العلم بصفة والعلم بصفة اخرى لاتحاد المتعلق حينئذ حقيقة فيلزم ان يسد بعض هذه العلوم مسد بعض وقد علم بطلانه ولا يتعلق هذا العلم بمعنى سوى ذاته لانا قد ابطلنا ان يستحق صفاته لمعاني واما الصفات على انفرادها فلا تصلح متعلقا لذلك العلم لانها ليست اشياء مستقلة بل انما يتعلق ذلك العلم بذاته تعالى على حال اي بالذات في حال تقييدها بتلك الصفة فالعلم بكونه قادرا يتعلق بذاته تعالى حال كونها متصفة بالقادرية ومقيدة بها وكذا العلم بكونه عالما وسائر الصفات وحينئذ لزم اختلاف هذه العلوم لتغاير متعلقاتها حيث كان الذات مجردة عن كل صفة غيرها حال كونها مقيدة بالقادرية وكل منهما غير لها حال كونها مقيدة بالعالمية ثم كذا سائر الصفات وقال ق بل العلم بصفات القديم تعالى من كونه عالما وغيرها انما يتعلق بذاته

من حيث هي اذ الاحوال ليست اشيا فلا تصلح متعلقا للعلم ولا مدخل لها في التعلق بوجه من الوجوه والا لزم كون القديم متعددا اذ المطلق غير المقيد والمقيد محال عين المقيد باخرى كما تقدم وتعدد القديم محال فكون هذه الاحوال متعددة بها في التعلق مستقلة او قيودا محال **قلنا** لو لم يكن متعلق العلم بالذات ومتعلق العلم بكل صفة من الصفات متغايرا حكما كما تقدم بل كان متعلق الجميع هو مجرد الذات فقط للزم ان تكون هذه العلوم متماثلة لاتحاد متعلقها لان اتحاد المتعلق يوجب التماثل في المتعلقات واذا كانت هذه العلوم متماثلة سد بعضها مسد البعض الاخر واذا للزم ان لا يفتقر في العلم بالصفات كالعالمية والقادرية وغيرها الى دليل غير دليل الذات بل يلزم ممن علم الذات ان يعلم جميع الصفات لان العلم بالصفات عنده انما هو علم بالذات فقط فيلزم اذا علمنا الذات فقط ان يحصل العلم بالصفات واذا علمنا بعض الصفات ان نعلم البعض الاخر ايضا لما تقدم واما ما ذكره من لزوم كون القديم متعددا **جوابه** انا لم نقل بتعدده حقيقة بل حكما فقط مع اتحاد حقيقته فلا يلزم منه محال **تنبيه** وكذا الخلاف في الاخبار عن الذات وعن كل صفة من صفاتها فان متعلق الاول عندهم هو الذات ومتعلق الثاني هو الذات مع تقييدها بالصفة وعندهم متعلق الجميع هو الذات وكذا الخلاف اذا كانت احدى الصفتين دليلا على الاخرى ككونه قادرا على كونه حيا فان الدليل هو الذات مقيدة بالقادرية والمدلول هو الذات مقيدة بالحيية وعندهم الدليل والمدلول هو الذات فقط وكذا تعلق قادرية الله وعالميته بالمقدورات والمعلومات فان المتعلق هنا هو الذات مقيدة بالقادرية في الاول وبالعالمية في الثاني وعندهم المتعلق في الحالين هو الذات فقط وقس على ذلك امثاله **تنبيه** احترز ان قيل علم الله تعالى بانه عالم يلزم فيه اتحاد المتعلق والمتعلق على ما ذكرتم وذلك ان المتعلق هو الذات مقيدة بالعالمية والمتعلق ايضا هو الذات المقيدة بالعالمية فلا يتميز المتعلق من المتعلق وهو محال **قلنا** هذا انما يشكل على قول من زعم ان تعلقات عالمية الله تعالى متعددة بحسب تعدد المعلومات واما اذا جعلنا تعلقها بجميع المعلومات تعلقا واحدا حتى ان المعلومات كلها كالمعلوم الواحد فلا اشكال لان المتعلق حينئذ هو الذات مقيدة بالعالمية والمتعلق هو جميع المعلومات لا الذات مقيدة بالعالمية فقط كما قاله السائل وحينئذ تميز المتعلق من المتعلق ومما يدل على ان تعلق عالمية الله تعالى بجميع المعلومات تعلق واحد انها لو تعددت التعلقات وهي مختلفة للزم تعدد المتعلق واختلافه لان اختلاف المقتضى يدل على اختلاف المقتضي اذا كانا من قبيل واحد ومن ثم قلنا ان العلم الواحد في الشاهد لا يتعلق على سبيل التفصيل الا بمعلوم واحد وذلك ظاهر وايضا فلو تعددت التعلقات بتعدد المعلومات لكانت غير متناهية فيلزم ان يثبت للقديم احكام غير متناهية مع كونها امورا ثبوتية زائدة على الذات وذلك محال كما سيتضح وجوده لابطالها من الدوات وذلك ظاهر **مسئلة**

قال الاكثر وكان يصح من الله تعالى ايجاد العالم قبل الوقت الذي اوجده فيه

بل في كل وقت يشار اليه قبل ذلك الوقت الذي اوجده فيه ولا بعده الا وكان يصح منه تعالى ايجاد العالم فيه وانما اوجده في الوقت الذي اوجده فيه دون ما سواه من الاوقات لانه فاعل مختار وقال **ق لا** يوصف الله بانه كان قادرا

على ايجاد العالم قبل الوقت الذي اوجده فيه لانه انما اوجده لداعي حكمة وهو علمه بان للعباد فيه نفعا وهذا الداعي حاصل قبل ايجاد العالم فلو كان يصح منه ايجاده قبل ذلك الوقت لاوجده قبله لا محالة اذ لا يتراخى فعل الله تعالى عن داعي الحكمة وذلك بناء منه على انه يجب على الله تعالى الاصلح في غير باب الدين وكلما حصل فيه داعي حكمة وجب عليه فعله **قلنا** قد ثبت ان الله تعالى قديم والقديم يجب ان يتقدم المحدث بتقدير ما لا نهاية له من الاوقات وانما قال بتقدير ما لا نهاية له ولم يقل بما لا نهاية له لانه لا اوقات محققة قبل وجود العالم وانما هي مقدرة اذ الوقت الحقيقي كل حادث وقت به حدوث حادث اخر كحركات الافلاك فانه يوقت بها حدوث الحوادث فيجب ان يكون الله تعالى متقدما على العالم بتقدير ما لو كانت هناك اوقات لكانت بلا نهاية وهو تعالى قادر في تلك الاوقات المقدرة جميعها لما ثبت من ان قادريته ثابتة في الازل فيصح منه تعالى الفعل فعل العالم وفعل سائر مقدوراته تعالى في جميع تلك الاوقات المقدرة بلا نهاية لان صحة الفعل حكم مقتضى عن القادرية بلا شرط فلا يتراخى عنها البتة فثبت بذلك انه كان يصح منه ايجاد العالم قبل الوقت الذي اوجده فيه وهو المطلوب ه فان قيل قولكم هذا يؤدي الى انه تعالى يصح منه فيما لم يزل ان يوجد العالم وقد علمنا ان العالم يستحيل وجوده في الازل لا لاستحالة القدرة عليه فكيف تجتمع الصحة والاستحالة وهما نقيضان **قلنا** لا تناقض بين الكلامين لانا نريد بالصحة انه يصح منه فيما لم يزل وجود العالم لا فيما لم يزل بل في المستقبل ونريد بالاستحالة انه يستحيل فيما لم يزل وجوده فيما لم يزل وحاصله انا اذا قلنا يصح وجود العالم فيما لم يزل او يصح من الله تعالى ايجاده فيما لم يزل فقولنا فيما لم يزل ظرف للصحة لا للوجود والايجاد في الصورتين واذا قلنا يستحيل وجود العالم فيما لم يزل او يستحيل من الله ايجاده فيما لم يزل فقولنا فيما لم يزل ظرف للوجود والايجاد لا للصحة فظهر الفرق بينهما ويوضحه ان الصحة والوجود امران متغايران ووقت كل منهما غير وقت الاخر لعلمنا بوجوب تقدم الصحة على الوجود فالصحة حاصلة في الازل والوجود لا يكون الا حادثا لان الصحة قد تقدمته وما تقدمه غيره فهو حادث **مسئلة** قال الاكثر من المعتزلة وغيرهم يصح ان يعلم الله تعالى من وجه ويجهل من وجه نحو ان يعلم انه قادر ويجهل انه عالم او مدرك او قديم او نحو ذلك الا اذا كان العلم باحد الوجهين اصلا للعلم بالاخر نحو العلم بالذات والعلم بها على صفة فلا يصح العلم بالصفة مع الجهل بالذات وكذا العلم بكونه قادرا فانه اصل للعلم بكونه حيا فلا يصح العلم بكونه حيا مع الجهل بكونه قادرا وما عدا هذا فانه يصح العلم بالذات على احد الوجهين مع الجهل بها على الوجه الاخر الا ما حكي عن الصالحي وهشام الفوطي كما سياتي ذكر ذلك في اللطف ان شاء الله تعالى فانهما قالا لا يصح ان تعلم الذات من وجه وتجهل من وجه اخر والا لكانت معلومة مجهولة في وقت واحد فيجتمع الضدان وهو محال **الجواب** ان تضاد العلم والجهل مشروط باتحاد وجه التعلق نحو ان يعلم الشيء من وجه ويجهله من ذلك الوجه وهذا غير حاصل فيما نحن فيه وفي صحة اجتماع علم قادريته تعالى مع جهل كونه حيا خلاف بين شيوخنا فقال ابو علي والقاضي انه يصح وقال ابو هاشم لا يصح ذلك بل متى علم كونه قادرا علم كونه حيا والاصح ما ذهب اليه ابو علي والقاضي انه يصح ان يعلم كونه قادرا ولا يعلم كونه حيا لان كونه حيا

لا يكفي فيه العلم بكونه قادراً الا حيا اى نامل ونظر ادلة على كونه قادراً وقد لا يفعل احدنا ذلك
التامل والنظر فيصير عالما بكونه قادراً جاهلاً بكونه حياً وهذا الخلاف العكس وهو العلم بكونه حياً
مع الجهل بكونه قادراً فلا يصح لما تقدم ان العلم بكونه حياً فرع عن العلم بكونه قادراً فلا يصح حصوله
من دونه **مسئله** **قال ع العلم بصفات الله تعالى النفسية كالعلم بنفي حاجته والعلم**
بنفي ثانيه و العلم بنفي **تشبيهه** كل من هذه العلوم **علم بذاته** اى متعلقه هو الذات مجرده
لا ذات على صفة كما تقدم في العلم بكونه قادراً وعالما اذ ليس هنا صفات ثبوتيه تكون احوالا زائده
على الذات كما في قادر وعالم ونحوهما فلم يكن متعلقه الا الذات فقط وكذا العلم بنفي الفنا عن الاجسام
وما نحوه السن في الدار وما اشبه ذلك فمتعلق هذا العلم هو الذات فقط وقال م وقد روى عن ع
انما بل العلم بهذه الامور النفيية علم **لا معلوم له** اى لا متعلق له اصلا قال الامام عليه السلام
قلت وما ذهب اليه م **هو الحق** لان هذا العلم لو كان له متعلق لم يخل اما ان يكون هو الذات كما يقوله
ع او الذات على صفة كما قلنا في العلم بكونه قادراً وعالما او امراً ثالثا لا يجوز ان يكون متعلقه هو الذات
كما قاله ع **والا لزم فمن علم الذات ان يعلم نفي الثاني** لان هذين العلمين حينئذ مثلان لاتحاد
المتعلق فيسد كل منهما مسد الاخر ولا يتوقف على نظر زايد على ما يوقف عليه الاخر وقد علم بطلانه
ولا يجوز ان يكون متعلقه هو الذات على الصفه لانه لا صفه هنا ثابته زائده على الذات كما في كونه
قادراً وعالما بل هذه صفات سلبيه ولا يجوز ان يكون متعلقه امرا ثالثا لانه لا شيء يشار اليه اذ لو
جعلنا متعلق العلم بنفي الثاني هو الثاني ومتعلق العلم بنفي التشبيه هو التشبيه لزم وجود الثاني
والتشبيه لان التعلق لا يكون الا بامر وجودي فلم يبق حينئذ الا ان يكون هذا العلم علما لا معلوم له
كما قاله ابو هاشم **تنبيه** اعلم ان القول بعلم لا معلوم له مشكل جداً فالتحقيق ما ذهب
اليه جماعه من المحققين واختاره الامام عليه السلم اخيرا وحمل عليه كلام ابي هاشم وهو ان متعلق العلم
بنفي الثاني عن القديم تعالى وبنفي التشبيه عنه هو ذات القديم على صفه وتلك الصفه وان لم تكن ثبوتيه
وجوديه فهي سلبيه اعتباريه والصفات السلبيه الاعتباريه تصلح مقيدات لموصوفاتها ومميزا
لها فيكون المعلوم هو الذات باعتبار تقييدها بتلك الامور السلبيه وهذا مما لا يمنع منه مانع ووجه
المصير اليه **مسئله** **قال الشيخ م** والقديم تعالى **لا يخالف مخالفه** وهي الاجسام والاعراض
بالقادريه والعالميه والحيه والوجود لانا نشاركه في هذه الصفات الاربع وان اختلفت كيفيه
الاستحقاق **بل** انما يخالف مخالفه **بصفه اخص** اوجبت هذه الاربع الصفات **واقتضتها** فهذه
الاربع الصفات ليست ذاتيه وانما هي مقتضاه عن الذاتيه وهي الصفه الاخص وقال الشيخ **ع بل**
انما يخالف القديم تعالى مخالفه **بالاربع** الصفات المذكوره ونحن وان شاركنا فيها فلم نشاركه
فيها على الحد الذي يستحقها وذلك **لوجوبها في حقه** تعالى لانها ذاتيه ثابته له في الازل وجوازها
في حقنا لانها معنويه فينا متجدده مع الجواز فكانت هذه الاربع كافيه في وقوع المخالفه بها ولا دليل
على ما عداها فوجب نفيه وتكون هذه الاربع ذاتيه في نفسها غير مقتضاه عن صفه اخرى غيرها **قلنا**
ردا على ع في نفيه للصفه الاخص واكتفائه في وقوع المخالفه بالصفات الاربع قد ثبت ان ذات القديم

تعالى مخالفة لسائر الذوات و**الخلاف بين الذوات انما تكون بصفة لكل ذات لا تشاركها فيها**
وتحقيقه ان المخالفة والمماثلة بين الذاتين لا تخلو اما ان تكون لامر او لا والثاني معلوم البطلان والا
لم يكن بان يثبت اولى من ان لا يثبت فتعين ان تكون لامر وذلك الامر اما مجرد الذات او صفة زائدة
على الذات والاول باطل ايضا والا لكانت الذوات كلها مختلفة متماثلة فتعين انه صفة زائدة على
الذات وتلك الصفة اما ان تشترك المختلفان فيها او لا والاول باطل والا لكانا مثلين لا مختلفين فلم
يبق الا ان تكون المخالفة بين المختلفين بصفة غير مشتركة بينهما **كالجوهرية** للجوهر فانها صفته
الذاتية التي بها خالف سائر مخالفاته كالاعراض ولا يشاركه فيها الا مماثله كسائر الجواهر **و**كذلك
السوادية للسواد فانها الصفة الذاتية له التي بها خالف سائر مخالفاته كالجواهر والروائح والطعوم
ونحوها ولا يشاركه فيها الا مماثله كسائر السوادات واذا ثبت ذلك وثبت ان القديم تعالى
مخالف لسائر الذوات وجب ان تكون له صفة ذاتية لا تشاركه فيها البتة **وهو مشارك في** الصفات
الاربع المذكورة اولا فحصولها لا تكون موجبة للمخالفة واما الاختلاف في كيفية استحقاقها فلا يكفي
في اقتضاء المخالفة لان تلك الكيفية حكم للصفة لا صفة للذات وقد بينا ان المخالفة انما تكون بصفة
للذات فوجب القول بصفة ذاتية للقديم تعالى لا تشارك فيها مما خالف سائر الذوات وهي الصفة
الاخص **فان قيل** هذا الدليل قد دل على اثبات الصفة الاخص فما الدليل على ان تلك الاربع
مقتضاة عنها وما المانع من ان تكون كلها ذاتية **قلنا** هذا مبني على ان الذات الواحدة لا تستحق
صفتين ذاتيتين واستدل اصحابنا على ذلك بانه يلزم ان تكون تلك الذات مخالفة لنفسها ومماثلة
ان كانت تلك الذاتيات متماثلة ثبت منهاج
لنفسها لانها اختصت بما لو اختص به ذات غيرها لماثلتها او خالفها وكون الذات الواحدة مماثلة
بين المماثلة والمخالفة لا يكونان الا بين ذاتين وسبطه
لنفسها او مخالفة لها محال فكون القول باستحقاق الذات الواحدة صفتين ذاتيتين محالا وقد ثبت
ان الصفة الاخص ذاتية لها لانها التي تقع بها المخالفة فوجب ان تكون الاربع غير ذاتية واذا بطل
ان تكون ذاتية وقد بطل ان تكون معنوية وبالفاعل تعين ان تكون مقتضاة ولا مشار اليه يصلح لاقتضائها
سوى الصفة الاخص فوجب القول بانها مقتضاة عنها وهو المطلوب **مسألة** قد قامت
الادلة القاطعة ومما تقدم على ان الله تعالى لا تجوز رؤيته بحال من الاحوال وذلك
مما اتفق عليه علماء العدلية وشيوخ المعتزلة لكنهم اختلفوا في مسألة تقديرية فرضية فقال
الشيخ **م وكونه مرئيا لو قدر** مع استحالته والقطع بانتفائه **لا يستلزم مجانسة المرئيات** وهي الاجسام
والالوان حتى يلزم ان تكون جسما او حالا في جسم ومن ثم كان المعتمد عنده في نفي الرؤية
هو دليل الموانع لا دليل المقابلة لانه لا يلزم عنده فيما يرى ان يكون مقابلا او حالا في المقابل
او في حكم المقابل ولهذا قال في الالوان لو قدر وجوده لا في محل لصحت رؤيته مع انه ليس مقابلا
ولا حالا فيه ولا في حكمه وقال الشيخ **ع ل** كونه مرئيا لو قدر **يستلزم** مجانسة المرئيات فيلزم
ان تكون جسما او حالا في الجسم ومن ثم كان المعتمد عنده في نفي الرؤية هو دليل المقابلة لا دليل
الموانع لقوله بان الادراك معنى وقد تقدم ذكر ذلك مفصلا في مسألة نفي الرؤية ولهذا قال
في الالوان لو قدر وجوده لا في محل لم تصح رؤيته **قلنا** ردا على ابي علي **لا** نسلم ان كونه

بحث الاسم والصفة

مرئيا يستلزم مجانسة المرئيات وصار ذلك كلونه معلوما فانه لا يستلزم مجانسة المعلومات
الا ترى انا منعنا المشبهة من الاحتجاج بذلك حيث قالوا المعلوم في الشاهد ليس الا جسما او عرضا
وقد ثبت ان الله تعالى معلوم فيجب ان يكون كذلك واجبنا عليهم بانه لا يلزم من كونه معلوما مجانسة
المعلومات التي في الشاهد اذ هو قياس على مجرد الوجود من غير علة جامعة وانما يلزم ما ذكرتم
لو كان العلة في كون هذه المعلومات التي في الشاهد اجساما واعراضا كونها معلومات لكن ذلك مما
لا يصح واذا ثبت ذلك فنقول لا بنا على اذا لم يكن يلزم من كونه معلوما مجانسة المعلومات مع انها في الشاهد
منحصرة في الاجسام والاعراض فكذا لا يلزم من كونه مرئيا مجانسة المرئيات مع انها في الشاهد منحصرة
في الاجسام والالوان اذ لا سبيل الى الفرق بين الصورتين وانما معنى كونه مرئيا لا يدل على ما ذكرتم
او معناه ان رائيا رآه فهذا معنى كونه مرئيا لا انه من جنس ما يرى فان هذا ليس من معنا مرئيا ولا هو لا له
عليه فيبطل استلزام كونه مرئيا لمجانسة المرئيات ثم ولا بنا على ان يقولوا ما تريدون بقولكم ان كونه
من جنس المرئيات ليس هو معنى كونه مرئيا ان تريدون انه ليس موضوعا له فمسلم لكني لا ادعي ذلك
ام تريدون انه لا يستلزمه فممنوع اذ هو محل النزاع تنبيه قد تقدم في مسئلة نفي الرؤية تحرير
دليل المقابلة على وجه يلزم منه انه لو كان القديم مرئيا لنا لكان جسما او حالا في جسم حيث قلنا
ان المرئي بالشعاع لا بد ان يختص بجهة يتصل بها الشعاع وبهذا يعرف ان الصحيح في هذه المسئلة
هو ما ذهب اليه الشيخ ابو علي واما الامام عليه السلم فقد رجح فيما بعد مرة ليل الموانع وضعف دليل المقابلة
ومن ثم مال في هذه المسئلة الى قول الشيخ م

فصل في الاسماء ومعانيها وما يطلق على الله تعالى منها وما لا يطلق

مسئلة قد تقدم معنى الصفة في الاصطلاح وهذه
المسئلة انما هي معناها لغة ولذا مجنا الاسم فنقول قال الاكثرون مدلول الاسم والصفة في اصل
اللغة هو اللفظ لانها عبارة عن قول الواصف ولفظه فقولك زيد كريم صفة لزيد وكريم اسم له لغويا
وكذا زيد يقوم صفة لزيد ويقوم اسم له لان الاسم في اصل اللغة كلما صح اطلاقه على ذات قاله بعض
المحققين وحكى عن بعضهم انه ذهب الى ان الصفة موضوعة لمعنى في الموصوف لا انها عبارة عن قول الواصف
كما قاله الاكثرون فاذا قلت زيد كريم فالصفة هي الكرم الذي في زيد فيكون الصفة هي ما افادة اللفظ
لا نفس اللفظ لنا اجماع اهل اللغة على ان معنى الوصف والصفة واحد فانهم يقولون وصف وصفا حسنا وصفة
حسنة كالوعد والعدة فانهما مثل واحد بما يقال وعدته وعدا احسنا وعدة حسنة وكذلك الوزن
والزنة وما اشبه ذلك واذا كان الوصف والصفة باجماع اهل اللغة شيئا واحدا والوصف هو قول
اتفاقا فكذا يجب ان يكون الصفة الصفة قولا ايضا كما قلناه اذ لو لم يكن قولا مع ان الوصف قول
لم يكونا شيئا واحدا وهو خلاف ما اجمع عليه وايضا لو افادت الصفة ذلك المعنى في الموصوف كما زعمه
الخصم حيث قال ان الصفة عبارة عن المعنى الذي في الموصوف للزم فيمن قام ان يكون قد فعل
لنفسه صفة وهو القيام لان القيام معنى في الموصوف فيجب ان يسمى صفة كما زعمه الخصم وحينئذ يلزم
صحة ان يوصف ذلك القائم بانه واصف له لانه قد فعل صفة ومن فعل الصفة فهو واصف لان اسم الفاعل
مشتق من فعله مطلقا ومعلوم انه لا يسمى واصفا فعلمنا ان القيام ليس بصفة كما ادعاه المخالف انما

قال نجم الدين يعنون بالحذف التصحيح حالم يكن له موجب كما كان
في نحو قاض وعصا والاقظ حذف لابد له من تحقيق.
ويقولون لهذا انه حذف بلا علة وحذف الاعتباط مع
انه لابد في كل كلمة من قصد التحقيق وهذا لعله فهذا
اصطلاح منهم وهذا الذي هو انه كان حد الترخيم
خرج منه ترخيم غير المنادى فان اردنا الحد الشامل
لجميع اقسامه قلنا هو حذف آخر الكلمة اعتباطا جوازا
فخرج منه حذف الياء السوين والحركة وقفا لانهما
بعد آخر الكلمة بدليل تعاقب الاعراب عليه وخرج منه
حذف الياء في نحو يا غلام [illegible] اليه لسن آخر الكلمة
الاترى ان مورد الاعراب [illegible] وخرج منه الحذف
في نحو عص وقاض لان الحذف لعلة لا للاعتباط
وخرج منه ايضا حذف لام يد ودم لانه واجب

ووجد فيها للاعتباط علا لعند ابن الحاجب ذكره
في الشافية في آخر بحث الاعلال في قوله ونحو يد ودم
واسم واخ ليس بقياس وهو كلام سعد المحققين لكن
لكن ابن الحاجب صرح في كرحه على الكافية بان حذف
لام يد ودم ليس للاعلال وهو ايضا ظاهر كلامه
في بحث الحذف الاعلالي والترخيمي قال بعض شراح
كلامه اراد بالاعلالي ما حذف لعلة مطردا
وبالترخيمي ما حذف اعتباطا ومثل الحذف الترخيمي
الحذف في يد ودم وبالجملة ففي الكلام اضطراب ○

فاين لا يرخم العلم الموصوف بابن لسبب التلاصق فكان كالمضاف
ذكره الزمخشري وقال نجم الدين يجوز وصفه الا عند الفراء وابن السراج
والذي يظهر صحة قولهما لانه في وصفه ترخيمه نوع طلب المتناقض
لان الترخيم انما اتى به للتخلص الى المقصود بسرعة فاتباعه
بالوصف يفوت هذا الغرض الا ان السماع ورد بترخيمه مع
الوصف انشد في الكتاب فقالوا تعالي يا يزي بن مخرم
فقلت لهم اني حليف صدا ○ يزي ترخيم يزيد وهو فيه
ومخرم بالخا والزاي المعجمة وصدا قبيلة من اليمن ○

قوله ويرخم المنادى غير اللازم للنداء المبني على الضم
حال ان كان علما زائدا على ثلاثة احرف او ساكنه
فخرج بقولنا المنادى غير المنادى فلا يرخم الا لضرورة
الشعر وبقوله غير اللازم للنداء ما لزم النداء فانه
لا يرخم نحو يا فساق وبقوله المبني خرج المضاف والمشبه
والمستغاث باللام وبقوله للنداء خرج ما كان مبنيا
قبل النداء وبقوله على الضم المستغاث بالالف

قوله زائد على ثلاثة احرف وانما اشترط في العلم
الزيادة على الثلاثة لانهم كرهوا نقص الاسم نقصا
قياسيا مطردا عن اقل ابنية المعرب اي عن الثلاثي
بلا علة ظاهرة موجبة بخلاف يد ودم فان
النقص فيه وان كان بلا علة لكنه قليل غير
قياسي والشذوذ ولا نعتبر وبخلاف شم وشج
وعص فانه وان كان قياسا لكنه لعلة ظاهرة
ملجئة الى الحذف ○ رضي قوله هو حذف
في آخره تحرز عن بعض الترخيم فلا يلزم ان
يكون الحذف في الآخر كحميد في احمد وقد يكون
في الآخر كعمر في عمران ○

قوله وترخيم المنادى جائز الى قوله وهو حذف في آخره تخفيفا هذا مشكل
غاية الاشكال لانه قال في حد الاعلال في الشافية الاعلال
تغيير حرف العلة للتخفيف فعلى هذا يكون بعض الحذف
داخلا في الترخيم وهو ما غير في الآخر نحو ادل وقاض وبعض
الاسماء المرخمة داخلا في الاعلال وذلك ما حصل فيه حذف
حرف علة كمنص في منصور فقد حصل تغيير حرف العلة للتخفيف
فعلى هذا يصدق كل من الحدين ناقصا والاولى في حد
الترخيم ما ذكره نجم الدين حيث قال ما لفظه هو حذف في آخر الكلمة
اعتباطا جوازا فخرج منه حذف التنوين والحركة وقفا لانهما بعد
آخر الكلمة كما في الحاشية

قوله هذا الظاهر هذا
ان الحذف الاعلالي ما كان
لموجب سوى
كان الموجب
قياسا كما
في قاض وما عصى
او غير قياسي
كحذف لام يد
ودم فانه واجب
غير قياسي وهذا
اي يكون حذف
لام يد ودم من
الحذف الاعلالي
ظاهر كلام نجم الدين
في شرح الكافية
والجميع
وكلامه قريب
فيما نقل عن الحاجب
واما ابن الحاجب في
بعض كلامه فقد ربط
اي الترخيمي الاعلالي
الحذف الاعلالي
عنده هو الحذف
لعلة موجبة ○

الصفة هي اللفظ فقط فكل من صدر منه اللفظ فهو واصف ومن لا فلا من غير نظر الى المعنى هو اعلم

ان في هذا الدليل تسامحا وذلك ان الخصم لا يسمي القيام الحاصل في زيد صفة مطلقا بل انما تكون صفة

اذا كان مستفادا من اللفظ وسوى كان حاصلا في نفس الامر او لا وحينئذ لا يلزم من فعل القيام

ان يسمى واصفا لانه لم يفعل صفة اذ القيام الذي فعله غير مستفاد من اللفظ فلا يسمى صفة والتحقيق

في هذه المسئلة ان الواصف والصفة في اصل اللغة مصدران كما تقدم في قولهم وصف وصفا وصفة ثم انهم

توسعوا فيهما فاستعملوهما في جملة اللفظ الذي يوصف به حتى ان زيد قائم كله يسمى وصفا وصفة به

وذلك من اطلاق المصدر على المفعول توسعا واما في العرف فربما اريد بالصفة المعنى المستفاد من

اللفظ وهو القيام الحاصل في زيد مثلا المستفاد من قول الواصف زيد قائم وبهذا صرح بعض اصحابنا

وحينئذ فقد ظهر لك ان قول الامام عليه السلم في اول المسئلة ان الاسم والصفة عبارة عن قول

الواصف فيه اجمال فان الصفة عبارة عن جملة اللفظ والاسم عن حروفه فقط على ما تقدم من الاشارة

اليه ثم انه قد احتج على ان ذلك المدعى في الصفة دون الاسم اسعنا بما سياتي من ان الاسم غير

المسمى **مسئلة** **قالت الزيدية** والمعتزلة واكثر فرق المجبرة وغيرهم **والاسم** هو

غير المسمى وقالت **الكرامية** من فرق المجبرة **بل الاسم هو** نفس **المسمى** وهذا هو مذهب

الحنفية في زماننا هذا وانما قالوا ذلك لان اسماء الله تعالى عندهم قديمة فوجب ذلك ان تكون هي نفس

المسمى والا لزم تعدد القدماء وهو محال ولنا على ما ذهبنا اليه دليلان عقلي وسمعي اما العقلي

فلان الاسم هو اللفظ فقط وهو عرض والمسمى قد يكون جسما وقد يكون غيره وايضا فالاسم مفقود

لنا والمسمى قد لا يكون مفقودا لنا وايضا فالاسم قد يوجد في وقت واحد في محال متعددة والمسمى

يستحيل عليه ذلك وايضا فالاسم لا يبقى بل يجب ان يعدم في ثاني وجوده والمسمى بخلاف ذلك واما السمعي

فهو المشار اليه بقوله **لنا** قوله تعالى **ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها** ودلالتها على ما ذهبنا اليه

من وجوه اربعة احدها انه اضاف الاسماء الى الله اي نسبها اليه **والمضاف** يجب ان تكون **غير المضاف اليه**

اذ لا يضاف الشي الى نفسه فيجب ان تكون اسماؤه جل وعلا غيره وهو المطلوب وثانيها انه جعل

الاسماء متعددة حيث جاء بها على صيغة الجمع وهو جل وعلا واحد لا يجوز عليه التعدد وما كان متعددا

فهو غير لما يستحيل ان يكون متعددا فيجب ان تكون اسماؤه غيره وثالثها انه اذا وصف الاسماء

بصفة مونثة وهي الحسنى والله تعالى لا يوصف بذلك وما صح وصفه بصفة غير لما يستحيل وصفه

بتلك الصفة ورابعها انه قال فادعوه بها فهو سبحانه مدعو والاسماء مدعو بها والمدعو به غير المدعو

ثم ولان **سلمنا** ان الاسم هو المسمى على ما فيه من البعد والاستحالة **لزم ان يحترق لسان من**

لفظ بالنار لوجود المسمى الذي هو نفس النار حينئذ في لسانه والى هذا يشير بعضهم بقوله لو ان

من قال نارا احرقت فمه لما تفوه باسم النار مخلوق وايضا يلزم ان يجد حلاوة من نطق

بالعسل وان يجد مرارة من نطق بالحنظل وايضا يلزم ان تكون الاجرام العظيمة موجودة في فم من

نطق بالسماء والارض والجبال ونحو ذلك وايضا يلزم من نطق بالموت ان يكون الموت حاصلا في لسانه

وهو يجتمع النقيضان وايضا يلزم ان يكون الله تعالى متعددا بتعدد اسمائه او ان تكون اسماؤه

كلها اسما واحدا اذ هما شى واحد وقد علم استحالة ذلك وغير ذلك من المحالات فبطل ان يكون
الاسم هو المسمى وثبت ان الاسم غير المسمى وهو المطلوب فان قيل كون الاسم غير المسمى
على الحد الذى ذكر تم معلوم ضرورة فكيف ينكره علماء الحنفيه وكثير من علماء الشافعيه **قلنا**
المسمى على ما ذكرته هو المفهوم المرتسم فى الذهن والاسم على ما ذهبوا اليه هو الكلام النفسى فمن ثم
وقع بينهما الاشتباه لغنام كل منهما بالنفس على ما هو مبسوط فى كتبهم **مسئلة اتفقت المعتزله**
وغيرهم فى جواز نفى الاسماء المستحيله عليه تعالى ولا يفتقر ذلك الى اذن سمعي نحو انه تعالى ليس
بجسم اوليس بمحتاج واما اطلاق الاسما الاثباتيه عليه تعالى فقد اختلف فيه فقال جمهور المعتزله
وكل اسم لشى او صفه كقادر هو حقيقه فى معنا من المعانى كالشى لما يعلم على انفراده والقادر لمن
يصح منه الفعل اى موضوع له بحيث لا يسبق منه الى الفهم عند الاطلاق الا ذلك المعنى اذ الحقيقه هو
اللفظ المستعمل فيما وضع له فانه يصح فى ذلك الاسم او الصفه اطلاقه على الله ان صح عليه ذلك المعنا
الذى ذلك الاسم او الصفه حقيقه فيه من غير توقف فى ذلك على اذن سمعي وهذا هو القول بان اسماء الله
تعالى غير توقيفيه حتى لو قدرنا انه لم يرد سمع باطلاق لفظ من الالفاظ عليه تعالى لكنا نطلق عليه قادر
وعالم وحي وموجود وخالق ورازق ونحو ذلك لحصول معانى هذه الالفاظ فى حقه تعالى قال الامام عليه
قلت انما يصح اطلاق ذلك اللفظ عليه تعالى ما لم يوهم اطلاقه الخطا فان اوهم الخطا لم يجز
اطلاقه عليه الا مع قيد يزيل ذلك الوهم ويرفعه وذلك كالالفاظ المشترك لها معان بعضها يصح على
الله وبعضها مستحيل عليه كاليد والوجه والعين والقدر وكالضلال والهدى فلا يطلق على الله شى منها
الا مع قرينه ترفع الخطا وتزيل الوهم فتعرف بها ان القصد الى المعنى الصحيح دون الاخر وسوى كانت
تلك القرينه لفظيه او حاليه وقال لا يجوز اطلاق لفظ من الالفاظ على الله تعالى سوى حصل معناه
فى حقه ام لا الا باذن سمعي وهذا هو مذهب الاشعريه واكثر فرق المجبره لان اسماء الله تعالى عندهم
توقيفيه فلا يطلق عليه الا ما اطلقه على نفسه حتى لو لم يرد السمع بوصفه تعالى بقادر وعالم ونحو ذلك
لم يطلق عليه شى منها عندهم وان كانت معانيها حاصله فى حقه تعالى وهذا الخلاف انما هو فى اللفظ الذى
هو حقيقه فى معنى وذلك المعنى يصح على الله تعالى **فاما المجاز** اذا كان يوهم الخطا فلا يجوز اطلاقه
عليه تعالى الا باذن اتفاقا بين الفريقين كالرحمن والظاهر والباطن ونور السموات والارض ودليل
المتحيرين ونحو ذلك فهذه ونحوها لا يجوز اطلاقها عليه تعالى لولا الاذن السمعي وذلك حيث اطلقها
تعالى على نفسه فقط وقال قيل فيه وفى غيره فاما اذا اذن الشرع باطلاقها على العموم جاز مطلقا بلا خلاف
نحو لفظه الرحمن وظاهر كلام اصحابنا ان المجاز لا يجوز اطلاقه عليه تعالى مطلقا من غير تقييد بايهام
الخطا كما ذكره الامام وهذا القيد ثابت فى كلام الحاكم وقد اسقطه الامام من بعض النسخ **واعلم**
ان بعض العلماء ذهب الى ان المجاز اذا اقترنت به قرينه متصله صار حقيقه فعلى هذا يجوز اطلاق المجاز
على الله تعالى اذا اتصلت به قرينه ترفع الخطا وقد ذكر ايضا بعضهم انه يجوز اطلاق المجاز على الله تعالى
اذا كان مفيدا لما يرفع الايهام وعلى هذا الحسن ذكر هذا القيد **لنا** على ان انه لا اذن يشترط له على منع
اطلاق **الحقيقه** وهى اللفظ المستعمل فيما وضع له لانه اذا صح عليه سبحانه معنى اللفظ صح اطلاق

الجائز اطلاقه على الله تعالى

ذلك اللفظ عليه تعالى اذ هو حقيقة فيه حينئذ والاصل هو المراد الحقيقة واستعمال اللفظ فيما
وضع له ولا احتاج في تركه اطلاق تلك الحقيقة الى اذن سمعي لانه اذا كان يحتاج في اطلاقها
الى اذن سمعي مع موافقة الاصل كما كان في ترك الاطلاق الى الاذن السمعي احوج لمخالفته الاصل حينئذ
وذلك ظاهر **تنبيه** وهذا الخلاف انما هو في الاسماء واما الصفة بصيغ الافعال نحو خلق ورزق
وهو خالق ورازق فلا يمنع منه احد على ما حكاه بعض العلماء **مسئلة** والله تعالى لا يجري
عليه اللقب اجماعا واللقب هو الاسم الموضوع لتعيين مسماه من غير ان يدل على معنى فيه وهو العلم
عند النحاة كزيد وعمرو ونحوهما اذ لا معنى له سوى تمييز الاشخاص وتعيينها بل لا يطلق على الله تعالى
الا ما افاد معنى من الالفاظ كقادر وعالم ونحوهما اذ اللقب انما هو موضوع للغائب ليفيد تمييزه
وعن مشاركه كانه وتشخيصه في نفسه فهو كالاشارة الحسية الى الحاضر فاذا كان الشيء حاضرا كان تمييزه
عن سائر نوعه بالاشارة الحسية واذا غاب تعذرت الاشارة حينئذ فوضع له لقب يميزه عن سائر نوعه
ليكون ذلك اللقب حال الغيبة عوضا عن الاشارة الحسية حال الحضور وقد ثبت ان الاشارة الحسية
مستحيلة عليه تعالى فيجب ان يستحيل ما هو عوض منها وهو اللقب وايضا فقد ثبت ان الله تعالى منزه عن مشاركة
في اوصافه التي تميز بها عن جميع المحدثات فلا يجوز عليه اللقب لانه انما وضع للتمييز كما تقدم **و** اما
قول الكرامية انه يجوز تسميته تعالى جسما لقبا فقط من غير ان يكون معنى الجسم حاصلا فيه تعالى
فمما لا وجه له اصلا وقد تقدم ذكره عنهم في نفي التجسيم حيث قالوا انه جسم لا كالاجسام وقد تقدم
الرد عليهم والزامهم ان يسموه انسانا وشابا لا كالشباب ونحو ذلك ويكون ذلك على وجه اللقب فقط
والمعلوم استحالته **تنبيه** الاسم على ثلثة اضرب صفة وجنس ولقب فالاولان يجوز
اطلاقهما على الله تعالى متى حصل معناهما في حقه دون الثالث اذ لا معنى له **مسئلة** قالت المعتزلة
واكثر الفرق والله تعالى يجوز تسميته شيئا ثم اختلفوا في هذه التسمية من جهة العقل واللغة هي ام
من جهة السمع فقال م يسمى القديم شيئا عقلا على قواعد اللغة وسمعا لورود ذلك في لسان اهل
الشرع والاجماع عليه وان كان العقل بمجرده مع النظر الى القواعد اللغوية كافيا في تسمية القديم شيئا
ولا يفتقر ذلك الى اذن السمع كما في ساير الالفاظ الحقيقية كقادر وعالم ونحوهما الا انه قد ورد السمع
مقررا لما في العقل وقال ع وعبد بل انما يسمى الله تعالى شيئا سمعا فقط لا عقلا حتى انه لو لم يرد السمع بتسميته
شيئا لم يطلق عليه هذا اللفظ اصلا اذ لفظ الشيء لا يفيد صفة ولا معنى من المعاني بل هو كاللقب في عدم افادة
معناه وما لم يفد معنا لم يجز اطلاقه على الله تعالى كما ان اللقب لا يجوز اطلاقه على الله لذلك كما تقدم
الا ان السمع قد ورد بتسميته شيئا فكان المتبع في ذلك هو السمع دون العقل **قلنا** ردا على ع وعبد
لا نسلم ان لفظ الشيء لا يفيد معنا بل هو يفيد معنا حكما ثبوتيا وهو كونه معلوما اي يصح العلم به
على انفراده والله تعالى يصح العلم به فوجب تسميته شيئا لان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى وذلك المعنى
يصح على الله تعالى فانه يصح اطلاق ذلك اللفظ عليه كما تقدم في المسئلة السابقة فبطل كونه كاللقب
الذي لا يفيد معنا وثبت ان تلك التسمية ثابتة عقلا وسمعا كما قاله ابو هاشم **فرع** قال الاكثر
لا يسمى تعالى شيئا بل الشيء عندنا يقال للمعدوم وما بنيناه على ثبوت الذوات في العدم وقال

الشيخ ابو محمد الناشي لا يسمى شيئا الا الله تعالى واما غيره فلا يسمى شيئا بل انما يسمى مشيئا اي مجعولا لا شيئا وقال جهم بن صفوان من علماء المجبرة والباطنية باسرهم لا يسمى الله تعالى شيئا بل انما يسمى به غيره لا هو فلا يطلق عليه لفظ الشي البتة لانه خالق كل شي فلو كان شيئا لكان خالقا لنفسه وهو محال فحصل من هذا ان في ما يسمى شيئا وما لا يسمى شيئا اربعة اقوال الاول للجمهور انه يسمى به القديم وكذا كل ذات موجودة كانت او معدومة ه الثاني انه يسمى به القديم تعالى وكل ذات موجودة لا المعدوم فلا يسمى شيئا وهو قول نفاة الذوات في العدم ه الثالث انه يسمى به القديم تعالى فقط واما غيره فانما يسمى مشيئا وهو قول الناشي ه الرابع انه يسمى به غير القديم تعالى لا هو وهو قول جهم والباطنية **قلنا** ردا على الناشي في قوله ان غير الله لا يسمى شيئا وعلى جهم والباطنية في قولهم ان الله تعالى لا يسمى شيئا الشي في اللغة هو ما يصح العلم به على انفراده وقوله على انفراده يخرج الصفات والاحكام فليست باشيا اذ لا يصح العلم بها على انفرادها واذا كان هذا هو حقيقة الشي في اللغة وقد ثبت ان القديم تعالى هو وغيره كذلك اي يصح العلم بالقديم على انفراده وكذا كل ذات غيره يصح العلم بها على انفرادها وجب حينئذ ان يسمى القديم شيئا ووجب في كل ذات غيره ان يسمى شيئا فبطل قول الناشي وقول جهم والباطنية وصح ما ذهبنا اليه من ان الشي يطلق على الله تعالى وعلى غيره وهو المطلوب ه

مسئلة قال الشيخ ع ويجوز ان يوصف الله تعالى بانه اول في الازل وسابق في الازل واسبق في الازل فقول الامام في الازل راجع الى الثلثة كلها وقال الشيخ م لا يصح ان يوصف الله تعالى بشي من ذلك لان وصفه بذلك يوهم الخطا لاقتضايه الاشتراك فان قولنا ان القديم اول في الازل او سابق او اسبق في الازل يقتضي ان ثم شيئا اخر مشاركا للقديم تعالى في الازل ولكن القديم هو الاول فيه والسابق والاسبق به وذلك الاخر ليس كذلك وان كان حاصلا في الازل ايضا وقد عرف استحالة ذلك وصار ذلك كافضل من عمرو فانك اذا قلت زيد افضل من عمرو اقتضى ذلك اشتراك زيد وعمرو في اصل الفضل وانما اختص زيد بزيادة فيه فقط قال الامام عليلم **قلت** ما استدل به ابو هاشم لمذهبه وهو اقتضا المشاركة قوي اذ هو الجاري على قواعد اللغة فان قيل فاذا قيد ذلك بقيد يزيل اللبس ويرفع الخطا حتى يعلم ان المشاركة غير مقصودة فهل يجوز اجراؤه على الله تعالى عند ابي هاشم ام لا قلنا يصير حينئذ مجازا لانه بالنظر الى اصل وضعه يقتضي المشاركة فمتى لم ترد المشاركة كان اللفظ مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا او المجاز لا يجوز اجراؤه على الله تعالى مطلقا الا بعد الاذن كما تقدم والى هذا اشار الشيخ ابو هاشم في رده على ابيه رحمهما الله تعالى ه

مسئلة والله تعالى يسمى قديما اجماعا واختلف الشيخان هل يصح ان يوصف غير الله تعالى ام لا فقال ع لا يوصف به غيره اصلا اذ القديم معناه الموجود في الازل وكل موجود سوى الله فهو محدث فكيف يوصف بانه قديم وجعل قوله تعالى كالعرجون القديم من قبيل التوسع والتجوز وقال ابو هاشم القديم معناه هو المتقدم على غيره في الوجود فيصح حينئذ اطلاقه على كل ما تقدم على غيره كما يقال بناء قديم ورسم قديم ونحو ذلك وجعل قوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم من قبيل الحقيقة قال ابو هاشم وهو قول ع اصح في عرف المتكلمين فان القديم حقيقة عندهم في الموجود في الازل كما قاله ع لا يسبق الى الفهم عند الاطلاق فما يفهم سوى ذلك والا

وهو قول من ادعى لغة فان القديم في اصل اللغة هو ما تقدم على غيره وزعا وقيل هو ما تقادم وجوده

وحينئذ يصح ان يوصف به غير الله تعالى فان قيل على قول من قال انهما حقيقتان عرفية ولغوية فهل يصح ان

يسمى به غير الله ام لا قلنا يصح ذلك فيما بين اهل اللغة مطلقا واما فيما بين المتكلمين فلا يصح الا مع

قرينة ترشد الى المقصود وترفع الخطا اذ السابق منه الى الفهم عندهم هو الموجود في الازل **مسئلة**

اتفق اهله وغيرهم على انه تعالى يوصف بانه سميع بصير فيما لم يزل وعلى انه لا يوصف بانه سامع مبصر

الا عند وجود المدرك ولا يوصف بذلك فيما لم يزل ثم اختلفوا على قولين الاول ان المرجع بهذين الوصفين

الى صفة واحدة وانما اختلف التعبير عنها كما ان علمه تعالى بان الشيء سيوجد هو علم بوجوده اذا وجد وانما

اختلفت العبارة عنه واختلف هؤلاء في هذه الصفة ما هي فقيل هي كونه عالما ولا صفة له بكونه مدركا

وهذا قول البغدادية وقيل هي كونه مدركا الا انها كانت غير متعلقة فتعلقت وهو قول ابي القاسم

الواسطي وحكي قريب منه عن ابي علي ايضا لكن الصحيح رجوعه عنه وقيل هي كونه حيا وهو قول مجموع

ابن الملاحمي مع ان كونه حيا عنده ليس صفة زائدة بل المرجع به الى الذات المخصوصة القول الثاني ان كلا

من هذين الوصفين عبارة عن صفة مخصوصة وهذا قول الجمهور ومن ثم قال **ص** و الفرق بين هذين الوصفين

ان له بكونه سامعا مبصرا حالا متجددة وهي كونه مدركا للمسموعات والمبصرات فهي مقتضاة

عن كونه حيا بشرط وجود المدركات كما تقدم في موضعه ولا حال له بكونه سميعا بصيرا منفردا عن

غيرها من الصفات بل اذا وصفنا بانه سميع بصير **فمعناه انه حي لا آفة به** بحيث يصح منه ادراك المسموع

والمبصر اذا وجدا والقول بان كونه سميعا بصيرا ليس بصفة زائدة على كونه حيا لا آفة به هو الصحيح وهو

المشهور ايضا عن ابي هاشم وحكي بعضهم عنه انه جعلها صفة زائدة عليها معا مع كونه مدركا وهي رواية

غير مشهورة **مسئلة** اتفق الشيخان على ان الله تعالى لا يوصف بانه حليم عفو فيما لم يزل

بل انما يستحق هذين الوصفين بعد خلق العالم بل بعد خلق العصاة وبعد وقوع المعصية منهم ايضا ثم

اختلفا هل هي راجعة الى الاثبات او الى النفي فقال **ع** **وكونه** تعالى **حليما عفوا من صفات الفعل** اي

من الصفات الاثباتية التي يستحقها القديم بواسطة الفعل وهذا هو معنى صفة الفعل ثم هذان الوصفان

يفيدان عنده معنا واحدا ثم فسره فقال **اي يفعل في العصاة ضد الانتقام** وهو ما يفعله

سبحانه مع العصاة عقيب عصيانهم من الانعام عليهم بجزيل النعم وتنبيل الاحسان والكرم لو لم يكن

الا تبقيتهم احياء قادرين متمكنين من انواع المنافع وكفى بنعمة النفس ونعمة العقل الذي يجدده الله

حالا فحالا وناهيك بهما من نعمتين فكانا حينئذ من صفات الفعل ككونه محسنا ومنعما وخالقا ورازقا

ونحو ذلك وقال **م** لا نسلم ان وصفه بكونه حليما عفوا يفيد معنا اثباتا وهو انه فعل بالعصاة ما ذكر

بل معناه نفي وهو انه لا يعاقب العصاة عقيب عصيانهم مع الاستحقاق للعقاب فعدم المبادرة بالعقاب

عقيب المعصية هو الحلم والغفران اذ لا مشار اليه عقيب فعل المعصية يسمى حلما وغفرانا سوا

ذلك النفي وهو عدم التعجيل بالعقاب مع الاستحقاق واما ما ذكره ع من تعداد النعم التي فعلها

الله لهم عقيب العصيان فجوابه ان تلك الاشيا كلها لا شيء منها ضد الانتقام كما زعم بل يصح في الانتقام

وهو انزال العقاب ان يجامعها ويصاحبها على انا لو فرضنا ان الله تعالى امات عاصيا عقيب عصيانه

ولم يفعل له عقيب المعصية نعمة البتة فإنه لا يخرج عن كونه عفوًا مع أنه لم يفعل به ضد الأسقام
وإنما ترك التعجيل بالعقاب. وكان الصحيح هو ما ذهب إليه أبو هاشم **مسألة** قال ع وص
ويجوز أن **يوصف** الله تعالى **بأنه دليل** أي خالق الدليل و **فاعله** فهو مجاز من قبيل تسمية الفاعل
بفعله. وقال م لا يجوز أن يوصف بذلك لأن الدليل في العرف هو ما ينظر فيه ويستدل به وذلك مستحيل
على الله تعالى فلا يوصف به. والحجة **لنا** على أبي هاشم أنه وإن كان مجازًا لكن قد ورد به السمع
وهو أن بعض الأدعية المأثورة فيه **يا دليل المتحيرين** والمجاز إذا ورد به السمع كان إطلاقه عليه
تعالى جائزًا لكن في المحل الذي ورد فيه فقط خلافًا لأبي القاسم كما تقدم **تنبيه** وقد قيل إن
الدليل لغة حقيقة في الناصب وفي المرشد وفي الذاكر وفيما به يقع الإرشاد وحينئذ يصح وصف الله به مع
قرينة ترفع الإيهام كما في سائر الألفاظ المشتركة **مسألة** اتفق الشيخان وغيرهما من المعتزلة
على أن علم الله تعالى بأن الشيء سيوجد هو علم بوجوده إذا وجد وأن علمه قبل وجود الدنيا بأنها
ستوجد هو نفس علمه بعد وجودها بأنها قد وجدت وإنما اختلفت العبارة فقط كما أنها قد تختلف
العبارة عن الوقت الواحد نحو غدًا إذا كان بعد يومك واليوم إذا صار نفس يومك وأمس إذا صار
قبل يومك وكما تقول للسطح إنه فوق إذا كنت تحته وتحت إذا كنت فوقه وكذا يمين وشمال وخلف
وأمام ونحو ذلك. واتفق الشيخان أيضًا على أن علم الله تعالى قبل وجود الدنيا بأنها ستوجد لا يعلل
إلا بكونه عالمًا لذاته فقط ثم اختلفا في علمه بها بعد وجودها هل يقتصر في تعليله على ما كان معللًا به
قبل وجودها وهو كونه عالمًا لذاته فقط أو يضاف إلى هذه العلة علة أخرى وهو وجودها
فيعلل بهما كليهما فقال ع **ويوصف** الله **تعالى بأنه عالم بوجود الدنيا عند وجودها** للأمرين جميعًا
لكونه عالمًا **لذاته ولوجودها** لأن قولنا إنه عالم بوجودها عند وجودها يحتوي على أمرين علمه
بها وأنه عند وجودها **فيعلل** حينئذ **بعلتين** وصار ذلك **كخبر يتضمن أمرين** مثل قولنا لا إله
إلا الله فإنه يتضمن إثبات الصانع ونفي الثاني ومعلوم أن كل واحد منهما معلل بعلة مستقلة فكذلك
يجب فيما نحن فيه. وقال م إذا كان علمه بها بعد وجودها هو نفس علمه بها قبل وجودها ولم يكن
معللًا قبل وجودها إلا بعلة واحدة لزم أن يكون كذلك بعد وجودها أيضًا فلا يعلل بعلتين **بل**
بعلة واحدة وهي كونه عالمًا **لذاته** دون العلة الأخرى وهي وجودها فلا يعلل به أصلًا **إذ**
لا تأثير لوجودها في علم الله تعالى بوجه من الوجوه فلا يصح أن يضم إلى العلة ما ليس بعلة **مسألة**
قال ع و يجوز أن **يوصف** الله تعالى **بأنه خير** إذ الخيِّر هو من أكثر من فعل الخير كما أن الشرير هو
هو من أكثر من فعل الشر فإطلاق خير عليه تعالى جار على الحقيقة من دون إيهام خطأ وقال م لا
يجوز أن يوصف بأنه خير كما لا يجوز أن يوصف بأنه فاضل بالاتفاق لأن خيرًا **يفاضل** في المعنى
بدليل أنهم يؤكدون أحدهما بالآخر فيقولون خير فاضل ويدل عليه أنه لو قيل فلان خير وليس
بفاضل أو العكس لعد مناقضة فإذا كان معناهما واحدًا وقد امتنع إطلاق فاضل وجب أن يمتنع
إطلاق خير أيضًا لاتحاد المعنى وأجاب الشيخ ع عن ذلك بأن **الشرع** هو الذي **منع من تسميته فاضلًا**
وهو الإجماع ولو خلينا وقضية اللغة لوصفناه بها لحصول معناه في حقه فإنه في اللغة يفيد المدح

والتعظيم والقديم تعالى اهل لذلك وحاصله ان خيرا وفاضلا مستويان في جواز وصف القديم بهما
على قاعدة اللغة لكن منع من الوصف بفاضل مانع شرعي وهو الاجماع فبقي خير على الجواز الاصلي
لم يمنع منه مانع ورد م ذلك بان قال انما يتم ما ذكرتم لو كان المانع من الوصف بفاضل هو الشرع
فقط لكنه ليس كذلك بل المانع منه الشرع واللغة ايضا اذ وصف الغير بانه فاضل على قاعدة اللغة
يفيد تجدد امر لذلك الموصوف يستحق بسببه المدح والتعظيم واذا كانت اللغة تمنع من الوصف بفاضل
وجب ايضا ان يمنع من الوصف بخير لما تقدم من اتحاد معناهما **قلنا** ردا على م لا نسلم ان اللغة
تمنع من الوصف بفاضل ولا انه يفيد تجدد امر بل انما يفيد المدح والتعظيم واما ان سبب ذلك المدح
والتعظيم هو تجدد امر وغير ذلك فخارج عن مفهوم اللفظ ولا دلالة له عليه اصلا وهذا هو الذي رد
به القاضي على ابي هاشم نصرة لابي علي رحمهم الله مسئلة قال الشيخ ع و يجوز ان يوصف
القديم تعالى بانه معلم بالتشديد اي فاعل العلم في غيره كما انه يستحق ان يسمى محركا ومسكنا
اي فاعل الحركة والسكون في غيره و قد نطق القرآن بوصفه بالتعليم قال تعالى ويعلمكم الله وقال
تعالى علم الانسان ما لم يعلم وقال علم القرآن خلق الانسان علمه البيان ونحو ذلك فصح صحة وصفه
بانه معلم بالتشديد كما يصح وصفه بانه معلم بالتخفيف اتفاقا وقال م لا يجوز وصفه بانه معلم
بالتشديد وان جاز بالتخفيف وذلك لان لفظ معلم وان كان اطلاقه عليه تعالى صحيحا من جهة قاعدة اللغة
لكن قد صار السابق منه الى الفهم في العرف معنى اخر يستحيل على الله تعالى اذ هو عند اهل
العرف اسم لحرفة مخصوصة فان المعلم هو الذي يلقن المتعلمين ويحفظهم حتى صار ذلك حرفة
له كمعلم الصبيان ونحوه فقد صار التعليم عند اهل العرف كالخياطة والتجارة في ان كلا منهما موضوع
على حرفة مخصوصة فلم يجز وصف الله تعالى بانه معلم لذلك وهو الذي ذهب اليه م هو الذي اختاره
القاضي وفواه **تنبيه** لا يوصف الله تعالى انه علامة وان كان العلامة هو من بلغ في العلم مبلغا
عظيما لان الله تعالى لا يطلق عليه صفة مؤنثة البتة اذ لا يقال علامة الا على نا ويل رجل لموثة كالنفس
ونحوها والله تعالى يستحيل عليه ان يؤول بمؤنث وكذا لا يوصف بانه يفهم كذا او يفقه او يحس وان كانت
هذه كلها بمعنى العلم لانها انما يستعمل بعد الجهل وذلك مستحيل على الله تعالى **مسئلة** قال
الاكثر والله تعالى هو من يحق له العبادة اي هو اهل لان يعبد لاختصاصه بصفات الكمال
فهو اسم موضوع بازاء صفة ذاتية وتلك الصفة هي صفات الكمال التي لاجلها يحق له العبادة
ومعنى انه موضوع بازائها انه اذا اطلق يفهم منه تلك الصفات و بهذا يبطل قول من قال انه علم على
القديم تعالى لان الاعلام لا يفيد معنى سوا المسمين بها وهو كما فعال بمعنى مفعول كامام بمعنى مامو
مشتق من الاله وهو الفزع لكنه قد صار اسم جنس لمن يحق له ذلك وقال ق بل هو مشتق من وله
العباد اي فزعهم عند الشدائد اليه تعالى **قلنا** ردا عليه لو كان من الوله اذن لقيل الولاه
ولم يقل الالاه بالهمزة فان قال اصله الولاه الا انهم ابدلوا الواو همزة كما اجازوا ذلك في وشاح واشاح
قلنا فكان ينبغي ان يجوز ان يقال الاله والولاه كما جاز ذلك في وشاح ونظائره لان ابدال الواو المكسورة
همزة لم يلتزم في موضع من المواضع على ما قاله اهل التصريف بل قيل انه ضعيف جدا ومعلوم انه لم يقل

الولاه اصلا وايضا يلوم ان لا يسمى القديم الها فما لم يزل وانما يسمى لذلك بعد وله العابد اليه فقط وهو ظاهر البطلان **واعلم** انه قد اشتمل القول الاول الذي هو المختار على ثلاثه اطراف الاول ان الله تعالى اصله الاله فحذفت الهمزه وعوض عنها الالف واللام او نقلت حركة الهمزه الى اللام وحذفت وادغمت احدى اللامين في الاخرى ثم فخم اذا كان قبله ضم او فتح ورقق اذا كان قبله كسر وهذا قول اكثر من اهل العربيه لكن ذهب جماعه من محققيهم الى خلافه والى ان الله ليس اصله الاله الطرف الثاني انه بعد الادغام والتفخيم باق على معناه قبل ذلك فمعنى الله والاله واحد وهو من يحق له العباده وهذا وان قاله بعضهم لكنه مخالف للمشهور عند اهل العربيه فان المنصوص عليه فيما بينهم ان الله والاله مختلفان في المعنى فالاله من يحق له العباده ومن ثم سميت الاصنام الهه لاعتقادهم انها يحق لها العباده واما الله فانه لم يطلق في جاهليه ولا اسلام الا على ربنا جل وعلا الطرف الثالث انه غير علم اذ الاعلام القاب وهي لا يجوز على الله تعالى لانها للغائب كالاشاره الى الحاضر على ما تقدم وايضا فانه يفيد المعنى والاعلام لا تفيد الا التمييز فقط لكن قد اطبق اهل العربيه على انه علم للقديم تعالى واستدلوا على ذلك بالا مدفع له من ذلك قولهم لو لم يكن علما لما صح الاستثنا في لا اله الا الله اذ لا يستثنى الشي من نفسه وغير ذلك مما لا يليق ايراده في هذا المقام وحاصله ان كلامهم في تعلميه وكلام اصحابنا في عدمها متعارضان ويمكن الجواب بان اصحابنا انما يمنعون ان يكون الله موضوعا على العلميه من اصل وضعه كزيد وعمرو ونحوهما وهذه هي الالقاب التي لا تجوز عليه تعالى واما كونه صار علما بالغلبه بعد ان كان في الاصل غير علم بل موضوعا بازا صفه ذات كما تقدم فهذا مما لا سبيل الى منعه وعلى هذا فيكون قولهم الله هو من يحق له العباده في الاصل قبل الادغام والتفخيم ثم انه بقي ذلك المعنى ملحوظا فيه ايضا بعد العلميه كما هو حكم الاعلام الغالبه وبهذا صرح كثير من اهل العربيه فيعود الخلاف الى وفاق مسئله **ويوصف الله تعالى بانه مالك** وذلك مما وقع الاتفاق عليه وقد نطق به القران الكريم وانما وقع الخلاف فيه اهو صفه ذات فيتصف تعالى في الازل ام صفه فعل فلا يتصف الا بعد خلق العالم فذهب الجمهور الى انه صفه ذات فيوصف الله تعالى بانه مالك فيما لم يزل اي قادر على ما يشا من اجناس المقدورات وانواعها غير عاجز عنها ولا ممنوع عن شي منها وانما رجعنا بمعنى مالك الى معنى قادر لان المالك في اللغه هو من يملك التصرف التام من غير حجر ولا منع ولا شبهه ان هذا هو معنى القادر فان قيل اليس الله تعالى مالكا لجميع الموجودات وليس بقادر على ايجادها لان ايجاد الموجود محال فكيف يقال انه مالك بمعنى قادر **قلنا** معنى كونه مالكا للموجودات انه قادر على افنائها واعادتها وعلى التصرف فيها بجميع انواع التصرفات فلم ينفك كونه مالكا عن كونه قادرا فيجب ان يكونا صفه واحده وقال **ق** ان مالكا ليس بمعنى قادر فليس بصفه ذات كما تقوله الجمهور **بل هو** عنده **صفه فعل** وذلك ان الملك لا يكون الا في الاشيا الموجوده ولا يوصف الله بانه مالك فيما لم يزل اذ لا موجود معه في الازل يكون مملوكا و**لنا** على ان مالكا بمعنى قادر وانه لا يستلزم وجود المملوك قوله تعالى **مالك يوم الدين** فقد جعل يوم الدين مملوكا **وهو معدوم** وليس ذلك الا بمعنى قدرته عليه فيجب ان يكون مالك بمعنى قادر فيكون صفه ذات كما تقدم وان قال **ق** مالك في الايه

بمعنى سيملك فنزل ما سيقع منزلة ما قد وقع ونظايره في القران كثيرة نحو ونفخ في الصور وسيق الذين كفروا ونادى اصحاب النار قلنا هذا حمل على المجاز وهو خلاف الاصل فوجب الحمل على الحقيقة لعدم الموجب للعدول عنها **مسئلة** قال الجمهور **والرب صفة ذات** لله تعالى فهو رب فيما لم يزل **اي مالك** وقد ثبت ان مالكا بمعنى قادر فيكون الرب كذلك وحينئذ فيكون الربوبية ثابتة له في الازل اذا المرجع بها الى القادرية وليست بصفة فعل **وقال قوم** الرب **صفة فعل** فلا يكون الله ربا الا بعد وجود العالم لانه يستلزم وجود المربوب فلا يكون الربوبية ثابتة له في الازل واحتج على ذلك بان الرب صفة مشتقة **من التربية** يقال ربيت الصبي اذا قمت لمنافعه وتحملت مؤنته ومنه قول صفوان يوم هوازن لان يربني رجل من قريش احب الي من ان يربني رجل من هوازن **قلنا** ردا على قوله الدليل على انه ليس مشتقا من التربية امران لفظي ومعنوي اما اللفظي فلانه كان يجب ان يقال ربي لا رب واما المعنوي فلانه قد ثبت ان الرب **لا يوصف به على الاطلاق** اي عند الاطلاق من دون تقييد بالاضافة **الا الله تعالى** واما غيره فانما يقال فيه ذلك مع التقييد بالاضافة ونحوها نحو رب الدار ورب المال ولا يقال ربا الرب او رب فلو كان مشتقا من التربية لجاز اطلاقه على غير الله كما يطلق عليه **وذلك لان التربية نعم** كل من يتطلى تربى غيره ولا تختص بالقديم تعالى فيلزم صحة اطلاق الرب على كل من ربى غيره من غير تقييد وصحة ان يقال لمن ربى انسانا اخر انه ربه وقد علم بطلانه واما قول صفوان لان يربني رجل فمعناه لان يكون لي مالكا وسيدا كما يقال رب العبد اي سيده مالكه وكذا رب الدار ونحو ذلك فبطل ان يكون الرب مشتقا من التربية كما قاله ق وصح انه بمعنى مالك كما ذهب اليه الجمهور فان قيل لابي القسم ان يبطل كون الرب بمعنى مالك بما ابطلتم به كونه من التربية فيقول لو كان بمعنى مالك لصح اطلاقه على غير الله كما يصح ذلك في مالك لان المالك نعم **قلنا** قد ذكر بعض اصحابنا ان ربا ليس بمعنى مالك على الاطلاق بل الربوبية ملك تام لا تشبهه ملك في الشاهد اصلا ولذلك لم يستحقها غيره تعالى **مسئلة قال الحاكم ولا يسمى الله تعالى صبورا عندنا وجوزه بعضهم** فزعم انه يصح وصف الله بانه صبور **لنا** على انه لا يجوز تسميته صبورا ان الصبر في اللغة **هو احتمال المكاره** وهو حبس النفس على المشاق وامساكها على ما تكرهه وتنفر عنه وهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى فوجب ان لا يسمى صبورا كما انه لما استحال عليه معنى الجسمية والتحيز لم يجز ان يسمى جسما ولا متحيزا فان قال المخالف تسمية الله تعالى صبورا وان امتنع على طريق الحقيقة فهو جائز على طريق التجوز والتوسع وذلك ان الله تعالى لحلمه على العصاة وعدم مبادرته بعقابهم مع ارتكابهم لما يكرهه ولما قد نهى عنه اشبه النهي صار كانه صبور فسمي بذلك على طريق المجاز قلنا قد تبين ان معناه الحقيقي وهو حبس النفس على المشاق يستحيل على الله تعالى فوجب ان لا يطلق عليه لفظه اصلا **واما استعماله بمعنى حليم** كما قاله المخالف فهو **مجاز** والطلاق المجاز على الله تعالى **يفتقر الى اذن** سمعي على ما تقدم ولم يرد في السمع اذن بذلك فبقي على عدم الجواز **مسئلة وصادق صفة فعل عندنا** فلا يجوز ان يقال الله صادق

الرب

صبور

فيما لم يزل لاستلزامه ان يكون متكلما في الازل وهو محال بل انما سمي صادقا بعد خلقه العالم بل
بعد صدور الاخبار عنه فقط وقال الشيخ ابو رشيد محمد بن علي المكي بل يجوز وصفه تعالى بانه صادق
فيما لم يزل لان صادقا ليس بصفة فعل بل صفة نفيه راجعة الى نفي الكذب فالله صادق فيما لم يزل
اي لم يكذب اصلا اذ لو قلنا ان الله ليس بصادق في الازل لفهم منه انه كاذب وهو محال فوجب وصفه
بانه صادق في الازل **قلنا** الدليل على ان الصادق صفة فعل يستحيل على الله في الازل ان الصادق
هو فاعل الصدق فهو من الاوصاف المشتقة من الافعال كخالق ورازق ومنعم ونحوها فكما ان الله
تعالى لا يوصف بكونه خالقا ورازقا الا بعد فعله الخلق والرزق ولا يوصف بهما في الازل كذلك لا يوصف
بكونه صادقا الا بعد فعله الصدق ولا يوصف به في الازل من غير فرق ولو كان الصدق هو نفي الكذب
كما زعم لسميت الجمادات والبهائم ونحوها صادقة لعدم الكذب منها وقد علم استحالة ذلك
ثم **اعلم** ان من جعل كلام الله قديما كالاشاعرة فقولهم بانه صادق فيما لم يزل جار على قياس
مذهبهم **مسئلة** قال اصحابنا وكونه جوادا صفة فعل فلا يقال انه جواد فيما لم يزل
بل انما يثبت له هذا الوصف بعد فعله الجود وهو الاكثار من فعل الاحسان والتفضل وقالت النجارية بل
الله تعالى جواد فيما لم يزل ومعنى ذلك نفي البخل عنه اذ لو لم يكن جوادا فيما لم يزل لكان بخيلا وهو
محال وهذه المقالة اخذها حسين النجار من قول بن قلس الفلسفي الباري جواد فيما لم يزل وجوده علة
لوجود العالم **قلنا** الدليل على انها صفة فعل انها مشتقة من الفعل فان الجواد هو فاعل الجود
كالخالق والرازق على ما تقدم ولو كان معنى الجواد هو نفي البخل كما زعموا لصح وصف الجمادات
وكثير من الحيوانات التي لا يتصور فيها البخل بالجود وهو معلوم الاستحالة و**اعلم** ان الكرامية
ذهبت الى ان صفات الله تعالى كلها ازلية سوا تعلقت بالفعل كخالق ورازق ومنعم ونحوها
او لم يتعلق به وهذا هو مذهب كثير من فرق المجبرة **مسئلة** قد تقدم ان الله تعالى
ليس بجسم وانه لا يجوز عليه الاعضا ولا الجوارح وذلك مما اتفق عليه العدلية والجبرية ثم لما ورد
في كتاب الله تعالى آيات فيها ذكر اليد والوجه والعين ونحو ذلك اختلف الناس فيها فذهب المجسمة
الى حملها على حقيقتها وذهب اهل العدل الى تاويلها بما يوافق الادلة العقلية مع موافقته لاستعمال
اهل اللغة العربية فقالوا المراد باليد القدرة او النعمة والمراد بالوجه الذات وبالعين العلم
ونحو ذلك وذهبت طائفة من المجبرة الى ان معاني تلك الالفاظ مما استاثر الله تعالى بعلمه ولا سبيل
للخلق الى معرفته ويرون ان الوقف لازم على الجلالة من قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله وذهب
طائفة الى التوقف في معاني تلك الالفاظ وقالوا لا ندري ما اراد الله بها وان امكن بعض الخلق ان
يعرف ذلك وذهبت الكلابية الى قبول تلك الالفاظ وجعلها صفات لله تعالى وحده ويوصف بان له
يدين ووجها وجنبا وعينا لكن لا بمعنى الجارحة لانهم لا يقولون بالتجسيم بل يجعلون
تلك الامور صفات له تعالى **قلنا** في الرد عليهم اليد والوجه والجنب والعين ان لم تحمل على التاويل
الذي حملها عليه العدلية فهي لا تعقل الا بمعنى الجارحة فاثباتكم اياها لله تعالى من غير تاويل
ومن غير ان يراد بها الجارحة اثبات لما لا يعقل وصار قولكم ان لله يدا ووجها ونحوها لا على الوجه

الذي لا يعقل **كما لو قيل** ان الله **يتحرك** لكن **لا على وجه يعقل** فكما ان اثبات حركة لله تعالى غير معقولة محال فكذا اثبات الحق اليد ونحوها له تعالى على وجه لا يعقل ويلزمهم صحة ان يكون الله تعالى طويلا او قصيرا او ابيض او اسود او آكلا او شاربا ونحو ذلك من المحالات وتكون هذه الامور كلها ثابتة له على غير معانيها المعقولة بل صفات كما قالوه في اليد والوجه ونحوهما وقد علم بطلان ذلك واستحالته

مسئلة قالت العدلية جميعا ويستحيل على الله تعالى **كونه محلا للعرض** ومن ثم حكمنا بان ارادته وكراهته موجودان لا في محل وقالت **الكرامية** من فرق المجبرة **بل يصح** كونه محلا للاعراض ومن ثم قالوا بانه تعالى يستحق صفاته لمعان قديمة قائمة بذاته ابي حاله فيها وقد يقدم حكاية ذلك عنهم في الصفات بل قالوا ان جميع ما يحدث في العالم من حركة وسكون والم وصوت وسائر المحدثات فانها تحدث امثالها اولا في ذات القديم تعالى وتسمى حسية حوادث ثم تحدث منها هذه الاشيا في العالم وتسمى محدثات فقد جعلوا القديم محلا لكل حادث **قلنا** الدليل على استحالة حلول الاعراض فيه تعالى ان **المصحح لحلول العرض** انما هو **التحيز** بدليل ان الجسم والعرض يحصلان في جهته واحدة ثم كان الجسم محلا دون ان يكون حالا وما ذاك الا لاجل التحيز فثبت ان كون الشي محلا يتبع كونه متحيزا وقد ثبت ان الله تعالى **ليس بمتحيز** في مسائل نفي التجسيم فاستحال كونه محلا للاعراض اصلا وهو المطلوب

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب العدل العدل في اصل اللغة مصدر عدل يعدل

ثم انه قد يوصف به الفعل وسياتي تعريفه وقد يوصف به الفاعل وحده هو العالم الذي لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وافعاله كلها حسنة ولما كانت مسئلة التحسين والتقبيح العقليين اصل مسائل هذا الباب واصل الخلاف بيننا وبين مخالفينا من فرق المجبرة قدمها الامام عليه السلام فقال **مسئلة** قالت اكثر البصرية **وانما يقبح الشي** عقليا كان او شرعيا **لوقوعه على وجه من** الوجوه المقتضية لقبحه اما **كونه ظلما** كما نقوله في الظلم ان وجه قبحه كونه ظلما واشترط الشحام ومن قبح الظلم ايضا ان يصدر من العالم به القاصد له فلا يكون قبيحا اذا صدر من المجانين والبهائم وقال غيره بل هو قبيح مطلقا وانما العلم شرط في استحقاق الذم والعقاب فقط لا في القبح **او كونه كذبا** كما نقول في الكذب قبح لكونه كذبا او غير ذلك كاعتقاد الجهل قبح لكونه جهلا والعبث قبح لكونه عاريا عن غرض مثله وهذه القبائح الاربع هي القبائح العقلية ولا خامس لها الا ما كان راجعا اليها وضابطها ان نقول الوجه الذي وقع عليه الفعل كان قبيحا اما ان يكون من حيث تعلقه بغيره او من حيث الفعل نفسه فالاول الكذب والجهل اذ وجه قبحهما كون متعلقهما لا على ما هو به والثاني لا يخلو اما ان يكون عدم الغرض في الفعل وهو العبث او كون فيه ضرر خالص وهو الظلم فان قيل فيلزم ان يقبح الظن الذي متعلقه لا على ما هو به لحصول علة القبح قلنا انه معض وهو الامارة بخلاف الكذب والجهل فلا مقتضي لهما فلو قدرنا ان احدنا فعل الظن من غير امارة لكان قبيحا لكن لا يصدر منا الا عنها اذ لا داعي اليه فيكون قبيحا واما القبائح الشرعية فقد اشار اليها

او مفسدة . والمفسدة ما يكون المكلف معه اقرب الى فعل القبيح او ترك الواجب فوجه قبح
القبائح الشرعية كونها مفسدة عندهم على ما سياتي ثم اخذ يستدل على ان وجه قبح القبيح لوقوعه
على الوجوه المذكورة فقال اذ متى علمناه كذلك اي واقعا على احد هذه الوجوه من كونه ظلما الى
اخرها علمنا قبحه وان جهلنا ما جهلنا من النهي والعادة والملك والربوبية والارادة وغيرها
مما يمكن ان يدعى علة في القبح ومتى لا نعلمه واقعا على شي من تلك الوجوه فلا نعلم قبحه وان علمنا
ما علمنا من تلك الامور التي يدعى انها علة في الحكم فلما دار الحكم وهو القبح على هذه الوجوه نفيا
واثباتا علمنا انها هي العلل الموجبة للقبح الا ان منها ما هو ضروري كالظلم والكذب فيكون قبحه
ضروريا ومنها ما هو نظري اما من دليل عقلي فيكون قبحه معلوما بدلالة العقل كالكذب الذي
فيه منفعة فانه يعلم قبحه بالرد الى ما لا منفعة فيه وقد قيل ان قبح الكذب الذي فيه منفعة انما
هو بدليل الشرع وان من الكذب ما يحسن كما سياتي ولانه يلزم ان يكون قبحه معلوما بالضرورة مطلقا
لان العلم بوجه القبح وهو كونه كذبا ضروري وهو باطل وحسن فيكون قبح الكذب الذي فيه
منفعة شرعيا وسيجي ما فيه من الكلام في اخر الكتاب انشاء الله تعالى وما وقع في كلام بعض اصحابنا
من ان الجهل بالله قبيح قبح لكونه مفسدة فهو قبيح استدلالي لان كونه مفسدة انما علم بالنظر والاستدلال
ففيه نظر لانه اراد بالجهل عدم العلم فهو نفي واتصافه بالقبح محال وان اراد الاعتقاد الغير
المطابق فانما قبح هو وكل اعتقاد جهل لكونه متعلقه لا على ما هو به كما تقدم وقبحه ضروري
الا ان يقال بعلل بالامرين معا فصح ذلك وقالت الاشعرية بل انما قبح كل قبيح للنهي عنه
فالقبائح كلها شرعية ولا حكم للعقل في قبح الشي البتة قلنا في الرد عليهم ان القبيح
العقلي كالظلم مثلا قد يستقبحه من لا يعلم النهي كالملحدة النافين للصانع فانهم لا
يعلمون الناهي فضلا عن النهي فلو كان علة قبحه هي النهي عنه لم يعلموا قبحه اذ لا يعلمون النهي
فان قيل ان الذي جعلوه علة في القبح هو نفس النهي لا العلم به والنهي حاصل في نفس الامر
فيحصل القبح الذي هو المعلول فالجواب ان هذا الحكم مخصوص من بين الاحكام بانه لا يعلم
الا من علته فيلزم فيمن جهل علته ان يجهله فان قيل ان من هذه القبائح ما قبحه ضروري كالظلم
وانما اثبتم ان علته كونه ظلما بالاستدلال المتقدم فلو لم يعلم هذا الحكم الا من علته لكنتم قد
جعلتم الضروري متوقفا على النظري وهو محال فالجواب ان العلة في قبحه التي توقف عليها
العلم بالقبح هو كونه ظلما من غير نظر الى انه علة او غير علة ولا شك ان كونه ظلما ضروري
وانما النظري كونه علة وهو وصف من اوصافه لا يتوقف عليه الا ثبوت الحكم لا العلم به ثم ولئن
سلمنا للاشعرية انه انما قبح القبيح للنهي فقد لزم من ذلك ان يحسن الحسن للامر لان
القبيح يقابله الحسن والنهي يقابله الامر ولا يحسن من الله حسن لانه غير مامور جل وعلا وقد قالوا
المقابل للنهي انما هو عدم النهي لا الامر فلزمهم ان يحسن الحسن لعدم النهي وهم لذلك يقولون
كما سياتي قال بعض المجبرة بل انما قبح كل قبيح لكون فاعله مملوكا مربوبا فالقبائح كلها شرعية
ايضا قلنا في الرد عليهم قبح القبيح العقلي يعلمه من لا يعلم ذلك الذي جعلوه علة للقبح

وهو الملك والربوبية كالمجبرة النافين للصانع فلو كان ذلك علة للقبح لما علم القبح الا من علمه لما تبين ان هذا الحكم لا يعلم الا من علمه ويلزمهم ايضا ان تكون الافعال كلها قبيحة لان نسبة الملك والربوبية اليها نسبة واحدة فقبح بعضها دون بعض تخصيص من غير مخصص وهو محال وقالت **البغدادية** من المعتزلة والنجارية من المجبرة **بل انما قبح القبيح لعينه** اى لذاته **قلنا** الفعل الواحد **يقبح** باعتبار وقوعه على حال **ويحسن** باعتبار وقوعه على حال اخرى **والعين فى الحالين واحدة** وانما يقدر لها تقديران **كالسجود** فانه يقبح ان قصد بوقوعه للصنم **ويحسن** ان قصد بوقوعه **لله** فلو كان قبحه لذاته لكان قبيحا ابدا لان الذات واحدة فى الحالين معا وقد تاول كلام البغداديين بان معنى كون القبح مثلا ذاتيا للظلم انه لا يقبح ظلما الا وهو قبيح وكذا الكذب وسائرها فهو ذاتى لما قد حصل فيه وجه القبح لا لمجرد ذات الفعل وتكون تسميته ذاتيا حينئذ مجازا فقط فيكون كلامهم ككلام البصريين والله اعلم

وقالت **الاخشيدية** من المعتزلة **بل انما قبح القبيح للارادة** المتعلقة به من جهة فاعله **قلنا** نحن نعلم بالضرورة انه **يقبح وان لم يوجد** كما لو سلب الله فاعله الارادة او كان فاعله ساهيا او نائما فانه قبيح فى الاول اتفاقا وفى الاخيرين على الاصح كما تقدم فلو كان القبح معلولا للارادة لما حصل من دونها ولان الارادة قبيحة فيلزم ان يفتقر قبحها الى ارادة فيلزم التسلسل وانه محال واما قيل انه يلزمهم الدور لانه انما قبحت الارادة لقبح المراد فانما يلزمهم لو قالوا قبح المراد لقبح الارادة واما حيث قالوا للارادة نفسها فلا دور ثم افرد الامام عليه السلام القبح الشرعى بالذكر للخلاف فيه بين الشيخين فقال

مسئلة قال الشيخ **ومن وجه قبح القبيح الشرعى كالزنا وترك الصلوة كونه مفسدة** فى التكاليف العقلية وقد تقدم حد المفسدة والمراد بترك الصلوة هو الترك الاصطلاحى وهو الفعل المانع من وجودها عند تضيقها لان كل فعل منع الواجب من وجوده فهو قبيح وقال الشيخ **بل وجه قبحه كونه ترك مصلحة** وهذا بناء منه على مذهبه ان التروك افعال وان احدنا لا يخلو من فعل اما الشئ واما ضده وهو تركه وسياتى الكلام على هذه المسئلة ان شاء الله تعالى **قلنا فيلزم الشارع تعيين تلك المصلحة** التى هذا القبيح يمنع من فعلها **اذ هى المقصودة** حينئذ وهذا القبيح انما قبح لكونه مانعا منها **والمعلوم انها لم تعين** تلك المصلحة **بل انما عين هذا المحرم** الذى هو القبيح الشرعى وعلمنا انه مقصود بالتحريم فى نفسه **فاقتضى** ذلك ان وجه قبحه **كونه مفسدة** كما يقوله ابو هاشم

تنبيه التكاليف الشرعية وعقلية فالعقلية قبيحة وقد تقدمت وواجبة كقضاء الدين ورد الوديعة وشكر المنعم ومعرفة الله عز وجل ومندوبة كحسن الخلق ونفع المحتاج ومكروهة كسوء الخلق وشدة البخل وانما وجبت وندبت وكرهت لوقوعها على هذه الوجوه كما تقدم فى القبائح والواجبات العقلية كلها ضرورية الا معرفة الله تعالى وطريقها وهو النظر لان وجه وجوبها كونها لطفا وكونه لطفا وكونه موصلا اليها وانما علم ذلك بالنظر والاستدلال والشرعية قبائح وواجبات ومندوبات ومكروهات اما القبائح فقد تقدم الكلام فيها واما الواجبات فانما وجبت لكونها الطافا فى التكاليف العقلية عندنا وقال ابو على بل لكونها شكرا للمنعم كما قاله فى القبائح واما المندوبات فانما ندبت لكونها مسهلة للواجبات ولست لطفا فيها والا لوجبت واما المكروهات

فانما كرهت لكون تركها مسهلا لترك القبائح وليس فعلها مفسدة والا لقبحت ه ولنمثل لهذه الاحكام
الشرعيه بمثال واحد على جهة التقريب فنقول لو ان رجلا قربت اليه طعاما وكان لك غرض في ان
ياكل منه وعلمت انه لا ياكل الا باحضار ملعقة ورفع الطعام عن فقه ونحو ذلك فانك ان لم تفعل هذه
الامور كنت ناقضا لغرضك غير مزيح لعلته فهذا مثال الواجبات التي هي الطاف ولو علمت انه ياكل
قطعا لكنه تكون الاكل مع هذه الاشيا اسهل وتكون النفس اليه انشط فانه ينبغي منك احضارها ولا يجب
وهذا مثال المندوبات التي هي مسهلات ولو علمت من حاله انك اذا احضرت هذه الاشيا كلها كان
ذلك سببا لعدم اكله ونفرته عن الطعام اذ كنت باحضارها ناقضا لغرضك غير محمود في فعلك وهذا
مثال القبائح التي هي مفاسد ولو علمت انه ياكل قطعا لكن اكله مع عدم هذه الاشيا تكون اسهل بحيث انه
يقع في احضارها بعض تنفير لكنه لا يمنعه عن الاكل الذي ياكله مع عدمها فانه لا ينبغي منك احضارها
لكنه لا يقبح وهذا مثال المكروهات فلو علمت ان حاله في السهوله والنشاط مع هذه الاشيا ومع عدمها
بالسويه كان حكم احضارها وعدمه على سوا وهذا مثال المباحات ه ومن اصحابنا من يعلل ندب
المندوبات الشرعيه بكونها الطافا في فعل المندوبات العقليه وترك المكروهات العقليه ويعلل
كراهه المكروهات الشرعيه بكونها مفاسد في فعل المندوبات وترك المكروهات العقليه وكلا
الوجهين حسن فان قيل اذا كان وجه وجوب الشرعي كونه لطفا فما تقولون في فرض الكفايه اهو
لطف لفاعله فقط او له ولغيره فيلزم ان يتعين عليه او لغيره فقط فلا يجب عليه اذ لا يجب تفع الغير
فالجواب انه لطف له ولهم ولا يتعين عليه لان معنى ذلك انه لطف لمجموعهم من اي فاعل فعله
منهم وليس نفع لفاعله من الالتطاف به الامتثال ما نفع لغيره وانما يختص فاعله بالثواب فقط ومن ثم قال
بعضهم ان ثوابه اكثر من ثواب فرض العين لاسقاطه الوجوب عن الجميع **تفريع** وبهذا
يعلم ان الله تعالى لم يكلف من امة محمد كل نبي الا من علم من حالهم انهم مستركون في ان شريعه ذلك النبي
لطف لهم في تكاليفهم العقليه فلو علم ان احدهم قد بعض لطفه في شي من تلك الشريعه او خرج واجب
من واجباتها عن كونه لطفا له لوجب على البارى سبحانه ان يخرجه عن التكليف اما عن ذلك الفعل الشرعي
الذي خرج عن كونه لطفا مع بقا التكليف في غيره كما في المريض والمسافر ونحوهما او عنه وعن غيره اصلا
كما في المجنون والميت ونحوهما **فايدة المكروهات** كراهه تنزيه انما سمي مكروها
تجوزا لان النهي عنه ليس حقيقيا اي ليس نهيا يقترن به الوعيد والكراهه لانه حسن وكراهة الحسن
قبيح لكنه لما اشبه القبيح في انه يستحق بتركه الثواب سمي مكروها **فرع قالت البصريه**
وقبح الزنا سمعي لا يعلم الا من طريق الشرع وقال بل قبحه عقلي يعلم بالعقل لانه يودي
الى اختلاط الانساب وعدم التمييز بين القريب والجنيب والوضيع والرفيع وفي ذلك مفاسد ومضار
لا تخفى ولهذا نراه محرما في شريعه كل نبي مع اختلاف الشرائع والاديان وكثرة النسخ فيها والتغيير ه
قلنا الزنا من الافعال التي ليس فيها سبب متعلقة بالغير كالجهل والكذب وفيه غرض صحيح
فليس بعبث فلو قبح لما قبح الا لكون فيه ضرر لما تقدم في حصر القبائح العقليه ومعلوم انه لا ضرر فيه
وقد حصل فيه غرض وتعرى عن سائر وجوه القبح وهذا هو حد الحسن فمقتضى العقل حسنه

المكروه تنزيهاً

قبح الزنا

فثبت ان قبحه انما هو بما يسمع **مسئلة في الحسن** وله معنيان خاص وهو ما فعله اولى من
من تركه فيشمل الواجب والمندوب فقط وعام وهو ما ليس بقبيح فيشمل الواجب والمندوب والمباح
والمكروه وهذا المعنى الاخير هو المراد حيث اطلق في هذا الفن قالت المعتزلة و**يحسن الفعل** شاهدا
عقليا كان او شرعيا **لوقوعه على وجه** واختلف في ذلك الوجه فقال الشحام هو كون فيه نفع
او دفع ضرر وقال ابو عبد الله بل لحصول غرض فيه وتعريه عن سائر وجوه القبح واختاره اكثر
المتاخرين وقيل الخلاف يرجع الى الاصل اللفظ فقط فان قيل ذبح البهايم قبيح عقلا لانه اضرار بها
خالص وقد صار حسنا شرعيا ولم يتعرى عن وجه قبحه الاول فالجواب انه لما اذن الشارع بذبحها
علمنا انه قد دل لها بعوض في مقابلة هذا الضرر فلم تكن خالية عن جلب نفع لها فزال وجه القبح
العقلي وقالت **الاشعرية بل يحسن منه** تعالى الحسن **لانتفاء** الموجب للقبح وهو **النهي** عملا بالمقابلة
بينهما كما تقدم **قلنا فيحسن منه الكذب وبعثة الكذابين** لحصول موجب الحسن فيهما وهو انتفاء النهي
واعلم انهم يلتزمون حسنهما ويقولون انما يمتنع من فعلهما الحكمة فقط ونحن نقول الحكمة انما تمنع من
فعل القبيح فقط وهما حسنان عندكم لم تجوزوا عليه ان يفعلهما وفيه ابطال الشرايع واسقاط التكاليف
وهو محال **مسئلة** قال **الاكثر** من المعتزلة **وهو تعالى قادر على فعل القبيح** ويوصف بذلك ثم اختلف
هولاء فالجمهور انه يصح منه وانما منع منه الحكمة وقال ابو الحسين وابن الملاحمي وابو الهذيل
بل يستحيل منه لعدم الداعي اذ الداعي عندهم شرط في الصحة وقال **النظام** وابو علي **الاسواري** والجاحظ
من المعتزلة **والمجبرة** جميعا **لا يوصف** الله تعالى **بذلك** الوصف فلا يقال انه قادر على فعل القبيح لان
فعله يستحيل من جهة الله تعالى ولو قدر عليه لصح منه فيكون صحيحا مستحيلا فانه تناقض محال **قلنا**
انما نعني بانه يستحيل منه القبيح انه **يمتنع للحكمة** وهو علمه بقبحه وغناه عنه كما سياتي **لا للعجز**
فانه قادر عليه **اذ هو من جنس المقدورات** وقد ثبت انه قادر لذاته فيقدر على جميع اجناس المقدورات
لعدم الاختصاص لذاته بمقدور دون مقدور كما تقدم فيصح منه فعل القبيح من حيث القدرة ويستحيل
منه من حيث الحكمة فلا تناقض حينئذ لاختلاف الجهتين ومثل هذا يرد على ابي الهذيل واصحابه في منعهم
الصحة والحكم بالاستحالة فقط وقول الامام عليه السلم اذ هو من جنس المقدورات لم يرد انه جنس براسه
بل انه داخل في كل جنس منها فمنه كلام ومنه الم ومنه اعتقاد ونحو ذلك وقد الزمهم اصحابنا وجوها
من الالزامات منها ان يقال اليس الله تعالى قادرا على ان يقول ليس العالم قديما وهو يلته الفاظ
فليقدر على ان يقول العالم قديم ليس نقصان لفظ منها وهو قبيح اذ هو كذب ومنها ان يقال اليس الله
قادرا على ان يخلق الجماد مع الحيوان فليقدر على خلقه دونه اذ من قدر على شيئين قدر على
احدهما قطعا وخلقه دونه قبيح واما ما قيل لهم من ان الله تعالى قادر على ان يخلق بخلا بالواجب
والالزام وانه لزم ان يكون مضطرا الى فعله فلا يستحق عليه مدحا فغير محل النزاع اذ نزل الله تعالى
انه ليس فعلا بالاجماع فهو نفي فلا تعلق للقدرة به **مسئلة** قالت البصرية **وهو قادر على ما**
يعلم انه لا يكون مما هو من جنس المقدورات كما انه قادر على ايجاد العالم قبل الوقت الذي اوجده
فيه مع علمه بانه لا يوجد فيه ونحو ذلك وانما قلنا مما هو من جنس المقدورات ليخرج المحال فانه يعلم

انه لا يكون وليس يوصف بالقدرة عليه وقال عباد والنظام وابو علي الاسواري وبعض المجبرة لا
يوصف الله بذلك لمثل ما تقدم لان وجود خلاف المعلوم يكشف عن الجهل وما يكشف عن الجهل مستحيل
ولو قدر عليه لصح منه فيكون مستحيلا صحيحا وهو تناقض **قلنا** الدليل على قدرته على ما يعلم انه
لا يكون امران الاول ان نقول هو من جنس المقدور اي داخل في اجناس المقدور فيلزم قدرته عليه
كما تقدم والثاني ان نقول قد ثبت قدرته على اجناس ذوات اضداد ومن قدر على شيء قدر على جنس
ضده اذا كان له ضد لان القدرة مع الاجناس والانواع بالسوية كما سياتي في مسئلة تعلق القدرة
ان شاء الله تعالى وانما قال على جنس ضده ولم يقل على ضده لانه قد يكون ضده مقدورا لقادر اخر فلا
يقدر عليه غيره والا لزم مقدور بين قادرين وانما قلنا اذا كان له ضد احترازا عما لا ضد له كالجوهر
والقدرة والصوت ونحوها اذا ثبت ذلك فنقول اذا سكن الله جسما وعلم انه لا يحركه فلا بد ان يكون
قادرا على تحريكه لان الحركة ضد السكون وقد ثبت بما تقدم ان من قدر على الشيء قدر على جنس ضده
فقد قدر حينئذ على ما علم انه لا يكون وهو المطلوب **فرع** يتفرع على المسئلة السابقة وهو القدرة
على خلاف المعلوم وهو انه لو قدرنا وجود ما علم الله انه لا يوجد هل كان ذلك يكشف عن اثبات
الجهل لله تعالى قالت هشم اختل السؤال فلا يجاب بلا ولا بنعم بل يقال هذا السؤال محال
اذ ما بهما اجيب نقض اصلا قد تقرر فان قلنا يكشف نقض ما قد تقرر انه عالم لذاته لا يجوز عليه
الجهل وان قلنا لا يكشف نقض ما قد تقرر من ان خلاف المعلوم يكشف عن الجهل **فيقال** هذا السؤال
وهو وجود ما علم انه لا يوجد لا يتقدر لما فيه من نقض الاصول المقررة بالبراهين القطعية وهذا
الجواب هو الذي اجاب به الشحام قال ابو علي ومثاله ان يقال لو كذب النبي الا كان يدل على انه ليس
نبي ام لا فكما انا نقول هذا المحال كذلك ما نحن فيه ولا يقال ان هذا ليس بجواب بل جواب كاف
لانه غاية ما يمكن ان يقال في جواب مثل هذا السؤال وقالت البغدادية بل يصح هذا التقدير وهو
وجود ما علم انه لا يوجد بتقدير اخر فيقال بتقدير حينئذ انه علم انه سيوجد وبهذا اجاب بشر ابن
المعتمر منهم وقد قيل له هل يقدر الله تعالى ان يعذب طفلا قال نعم قيل فلو عذبه قال كان بالغا
مستحقا للعقاب وكذا اغير من علماء البغدادية كابي موسى والاسكافي **قلنا** هذا التقدير الاخر خلاف
الفرض المفروض في السؤال فكيف يصح جوابا عنه ولانه يؤدي الى ان يكون الجواب جوابا بالمحال
وذلك ان السؤال فيه تقدير انه علم انه لا يوجد في الجواب تقدير انه علم انه سيوجد فيلزم اجتماع
تقدير انه علم انه لا يوجد وانه علم انه سيوجد في حالة واحدة وهو محال وقد روي عن بشر ابن المعتمر
انه قال هذا السؤال لا يجاب عنه مثل سؤال ان يقال اطلاق هذا في الله تعالى قبيح ولا يحسن اطلاق
ذلك في رجل من صالحي المسلمين لا يقال لو كفر زيد كيف كان يكون فيكون اطلاقه في حق الله قبيحا وهذا
ليس بجواب لان السائل يقول هب ان اطلاقه قبيح فما جوابه وقد روي عن ابي القسم البلخي
ما يدل على انه يقول انه يكشف عن الجهل فان قلتم يلزم ان ينقض اصلا قد تقرر **قلنا** انه
يتقرر ذلك الاصل انما هو مع عدم هذا التقدير اذ لم يثبت انه لا يجوز عليه الجهل الا مع ثبوت انه لا يوجد
خلاف معلومه ولم يثبت ثبوتا مطلقا سواء ثبت انه لا يوجد خلاف معلومه او انه يوجد وهذا الجواب

قد صرح به ابو الحسين في هذه المسئلة بعينها وهو الجاري على القواعد المنطقية وبه يحتجون في مثله
ويقولون اذا فرض فرض محال جاز في لازمه ان يكون محالا اذ المحال قد يستلزم المحال **مسئلة**
قالت المعتزلة والزيدية وانه تعالى لا يفعل القبيح والخلاف في ذلك للمجبرة باسرهم
وهم وان لم يصرحوا به لكنه لازم لهم لقولهم انه يفعل افعال العباد ومعلوم ان فيها قبائح ولقولهم
انه يفعل ما يشاء وانه يجوز ان يخلف في وعده ووعيده وغير ذلك و **لنا** على انه لا يفعل القبيح
دليلان احدهما ان العالم المميز لفعله لا يفعله الا لداع فلا يفعل الله القبيح **اذ لا داعي له اليه**
والدلالة مبنية على اصلين الاول ان العالم المميز لفعله لا يفعله الا لداع وذلك معلوم في الشاهد
ويثبت ذلك في الغائب بالرد اليه واما الاصل الثاني وهو ان الله لا داعي له الى فعل القبيح فلان
الداعي اما داعي حاجة ولا يجوز عليه واما داعي حكمة وهو علمه بان الفعل الحسن جلب نفع للغير
او دفع ضرر عنه وهذا لا يتصور في القبيح فثبت انه لا داعي له اليه وثبوت ذلك مع ثبوت ان كلما
لا داعي له الله لا يوجد من العالم وهو الاصل الاول ينتج المطلوب **و** ثانيهما ان تعالى انما لا يفعل
القبيح **لعلمه بقبحه وغناه عنه** وكل من كان بهذه الاوصاف فانه لا يفعل القبيح والدلالة
مبنية على اصلين احدهما انه عالم بقبحه وغني عنه وقد عرف ذلك في التوحيد حيث بينا انه عالم
لذاته وغني لا يجوز عليه الحاجة وثانيهما ان كل من كان بهذه الاوصاف فانه لا يفعل القبيح والذي
يدل على ذلك ما نجده في الشاهد وقد مثل فيه الشيخ بمثال الدرهمين والصدق والكذب وهو
ظاهر ثم نقيس عليه الغائب وهذا يسمى قياس الاولى لوجود العلة في الغائب اولى مما هي في الشاهد
فيكون قطعيا لانه قياس النحوي واعلم ان هذا الدليل يرجع في التحقيق الى وجود الصارف
كما ان الاول هو عدم الداعي فكانه قال او لا لا داعي له اليه ثم قال ولان له عنه صارف وهو
علمه بقبحه مع غناه عنه ويؤيد هذين الدليلين كليهما ما قيل ان اعتقاد الجهل مقدور لاحدنا ومع
ذلك لا يمكن ان احدنا يقصد اليه ويفعله وهو عالم بانه جهل اما لانه لا داعي له اليه او لوجود الصارف
عنه وهو علمه بقبحه وغناه عنه بخلاف الكذب فانه قد يفعله لحصول غرض فيه في بعض الاحوال
مسئلة وقد تقدم في اول كتاب العدل ان العدل في الاصل مصدر ثم انه قد يوصف
به الفاعل وقد تقدم حده وقد يوصف به الفعل وقد اختلف فيه فقال **م وكل افعاله تعالى**
توصف بالعدل سوى ما تعلق بحق الغير كالاثابة ونحوها او لا كخلق العالم وسائر التفضلات
وقال **ع** انما يوصف بالعدل **ما تعلق بحق الغير فقط** وقد حده بانه توفير حق الغير واستيفاء
الحق منه فيخرج ما لا يتعلق بحق الغير كخلق العالم مثلا **قلنا** حقيقة **العدل هو كل فعل حسن**
فعله الفاعل لينفع به الغير او يضر وهذا الحد لقاضي القضاة ولما كان اخر الحد وهو قوله لينفع
به الغير او ليضر زائدا في الحد مستغنى عنه حذفه الامام والزيادة خارجة من هذين الحدين
كليهما مع ان ترك ظلم الغير يسمى عدلا **فصل في الارادة** **مسئلة** وهي
المعنى الذي متى اختص بالحي اوجب كونه مريدا او الاخلاف بين المسلمين ان الله تعالى يوصف بانه
مريد وكاره وقد نطق به القران الكريم وانما الخلاف في معنى ذلك فقالت الزيدية والاكثر المعتزلة

الفصل العدل

بحث الارادة

وهو تعالى مريد على الحقيقة اي حاصل على مثل صفة الواحد منا لكونه مريدا وكارها وقال **ق** البلخي **والنظام** وابو الهذيل **بل ارادته** اما لفعل غيره فهي **امره** وهو عالم به او لفعله فهي **فعله** وهو عالم به غير ساه عنه ولا مغلوب وقد روي عن الهادي عليه السلم ان ارادة الله مراده وتؤول على حذف كاف التشبيه اي كمراده ولهذا قال بعض ولهما كلاهما فعله والحادث وقالت المجبرة الكراهة في حقه ترجع الى نفي الارادة **قلنا** الدليل على اثبات كونه مريدا ان **قوله تعالى محمد رسول الله** مما يصلح ان ينصرف الى كل واحد من المحمدين وقد انصرف الى محمد بن عبد الله وهو **لا ينصرف الى محمد بن عبد الله** خاصة من بين المحمدين **الا بارادته** وانما قلنا ذلك لان صفة هذا الخبر وهو كونه خبرا عن محمد بن عبد الله بخصوصه وهي الصفة التي يتميز بها عما سواه من الاخبار لا يصلح ان يستحقها هذا الخبر لذاته ولشيء من صفاته لان ذات الخبر وصفاته مع ساير المحمدين على السوى ولا يستحقها لمعنى لاستحالة قيام المعنى بالمعنى فلم يبق الا ان يستحقها بالفاعل وليس ذلك لكونه قادرا اذ لا تاثير لها الا في الاحداث وكون الخبر خبرا صفة زايدة عليه ولا لكونه عالما اذ لا تاثير لها الا في الاحكام وهذه غير الاحكام واذا بطل تاثيرها بين الصفتين وتاثير غيرهما ايضا فلم يبق الا ان يكون لكونه مريدا وهو المطلوب ومما يدل ايضا على كونه مريدا وكارها انه قد امر واباح وتهدد بصيغة واحدة نحو اقيموا الصلوة فالان باشروهن اعملوا ما شئتم فلولا انه مريد لما سالنا وله الامر وكاره لما ساله النهي والتهديد وغير مريد ولا كاره لما سالنا وله الاباحة لللزم ان لا يتميز بعض هذه الاحكام من بعض **تنبيه** قال ابو علي لا يقع الخبر من فاعله الا بارادتين ارادة احداثه وارادة كونه خبرا والامر بثلاث ارادات ارادة احداثه وكونه امرا وارادة المامور به وقال ابو هاشم يكفي في الخبر ارادة واحدة وهي ارادة احداثه على الصفة وفي الامر ارادتان ارادة احداثه وارادة المامور به **فائدة** اكثر ما تقدم مبني على ان للكلام صفة بكونه خبرا وامرا ونحو ذلك ولعله يكفي ان يكون تلك الصفة اعتبارية اذ في اثباتها حقيقة نظر وخفي على ما تقدم اول الكتاب **مسئلة** ولما ثبتت الصفة لله تعالى تكلم في استحقاقها فقال **وهو مريد بارادة محدثة** يوجدها مقارنة للمراد اذا كان من فعله ولا يجوز ان تتقدم عليه لان احدنا لا يقدم ارادته الا لتوطين النفس على تحمل المشقة او لتعجيل المسرة وكلاهما مستحيل على الله تعالى وقالت **الكلابية والاشعرية** من المجبرة بل هو مريد بارادة **قديمة** كما تقول في سائر الصفات التي لله تعالى وقالت **النجارية** من المجبرة بل هو تعالى مريد **لذاته** **قلنا** قد ثبت على انه تعالى مريد فلا يخلو اما ان يكون مريدا لذاته او لمعنى قديم او محدث او معدوم او بالفاعل والاقسام كلها باطلة سوى انه مريد بمعنى محدث لا يجوز ان يكون مريدا لذاته والا **اذا للزم ارادة جميع المرادات اذ لا اختصاص لذاته ببعضها** دون بعض كما انه لما كان قادرا لذاته وعالما لذاته لم يختص ذاته بشيء من ذلك دون شيء فيلزم ان يريد مراداتنا كلها واذا ارادها اوجدها لقدرته عليها وعدم المانع له عنها **فيجد كلما نريد** ولانه لو كان مريدا لذاته لاراد الضدين معا لعدم الاختصاص فاما ان يوجدا معا وهو محال او احدهما فلا اختصاص مع لزوم العجز والترجيح وهو محال ولا يجوز ان يكون

مريدًا لمعنى قديم لمثل ما تقدم في الصفات ولعدم اختصاص المعنى القديم لمراد دون مراد فيلزم ان يجد كلما يوجد فعوله اذن للزم الحادث جميع المرادات رد على الكلابية والاشعرية ايضا هكذا ذكره عليهم في شرحه ولا لمعنى معدوم لعدم الاختصاص ولانا نعلم اذ لا يستحق القديم صفة بالفاعل فلم يبق الا ان يكون مريدًا بارادة محدثة وكذلك كونه كارها يكراهة محدثة وهو المطلوب **واعلم** ان الامام عليهم لم يتعرض الا لابطال مذهب الخصم ومثل ذلك لا يثبت به المذهب الا اذا كانا في طرفي نقيض وهو هاهنا ليس كذلك **مسئلة** قالت المعتزلة له ارادة موجودة لا في محل وقالت الصفاتية وهم الكلابية والاشعرية والكرامية الذين تقدم خلافهم في الصفات بل تلك الارادة كالعلم والقدرة وساير المعاني التي اثبتوها لله تعالى على اختلافهم فيها وقال هشام ابن الحكم ومتابعوه من الرافضة بل ارادته حركة لا هي هو ولا غيره ويحتمل ان يريد بالحركة على حقيقتها بناءً على القول بالتجسيم وان يريدوا بها صفة المريدية التي اشعارهم فيكون خطأ في العبارة فقط وقال الجزمي وعلي بن منتم بل ارادته حركة موجودة في غيره تلك الحركة غيره **قلنا** اذا كانت ارادته محدثة على ما تقرر بالبرهان وحدث لا في محل لانها لو كانت حالة لكانت حلولها اما في القديم او في غيره والغير اما جماد او حيوان والاقسام كلها باطلة ولا يصح حلولها في ذاته اذ هو ليس محلا للحوادث على ما تقدم ولا يصح حلولها في جماد والا لما كانت بان توجد للقديم اولى من ان توجد لغيره من ساير الاحياء لعدم الاختصاص وابطال حلولها في الجماد باحتياجها الى بنية مخصوصة فيه نظر لانها اذا استغنت عن المحل استغنت عن البنية المخصوصة ولا يصح حلولها في حي غيره والا اوجبت لذلك الحي لاختصاصها به ولم توجب له تعالى لعدم الاختصاص به فلا تكون ارادة له واذا بطلت هذه الاقسام بطل ان تكون حالة فتعين انها لا في محل وهو المطلوب فان قيل اذا كانت لا في محل لم تكن بان توجب للقديم اولى من ان توجب لنا لعدم الاختصاص قلنا بل توجب له لاختصاصها به غاية ما يمكن من الاختصاص وهو وجودها على حد وجوده اذ كل منهما لا في محل ولا توجب لاحدنا ولو كان موجودا لا في محل لان هذا ليس هو غاية الاختصاص في احدنا لامكان الحلول فيه فلا توجب له حتى تحله **مسئلة** فيما يريده الله تعالى وما لا يريده قالت المعتزلة والله تعالى يريد كل افعاله بارادة مقارنة لوجود الفعل وتقدم في الوقت الثاني من وجودها سواء الارادة والكراهة فلا يريدهما لعدم الفائدة في ارادتها فارادتها قبيحة لانها عبث اذ الشيء انما يراد لوقوعه على وجه مخصوص ولا وجه لهما مخصوص يعان عليه وقال القاضي ان الله يريد كراهته لفعل غيره لوقوع تلك الكراهة على وجه مخصوص وهو كونها لطفا فان كراهة الله تعالى للقبيح زاجرة عن فعله فيه بحث وكذا ينبغي ايضا في الارادة المتعلقة بالفعل فعال الغير وهي الطاعات فانها لطف ايضا ويريد من فعل غيره ما امر به كالطاعات الواجبات والمندوبات فاما ترك القبائح والمكروهات فانها نفي فلا يتعلق بها الارادة اذ لا يتعلق الا بالاثبات وحاصله ان الفعل الصادر من غيره تعالى اما ان يكون صادرا من غير مكلف او من مكلف فالاول لا يريده الله تعالى ولا يكرهه والثاني اما ان يكون طاعة اولا فالاول يريده الله كما تقدم والثاني اما معصية اولا فالاول يكرهها والثاني لا يريده ولا يكرهه ويشمل المباح والمكروه كراهة تنزيه وقد تقدم ان تسمية المكروه مكروها

انما هو على سبيل التخوين فافعال الغير اما طاعات فيريدها او معاصي فيكرهها او ما عداهما فلا يريدها ولا يكرهها لكن ارادة الطاعات مقارنة للتكليف بها ولا تزال مستمرة الى ان ينقطع التكليف بها وكراهة المعاصي كذلك فيرتفع الارادة والكراهة حال زوال التكليف كحالة النوم مثلا وتعودان حال عود التكليف قال الشيخ ع م واللّه تعالى لا يريد المباح ولا يكرهه كما تقدم ولا يريد المعاصي بل يكرهها كما تقدم قال الشيخ ف بل للّه تعالى اراد المباح لان ارادة اللّه تعالى عند فعل غيره هو امره به وقد امر به وكلف به بناء على اصله ان المباحات ترك للقبائح وقد امرنا بترك القبائح فيكون مامورين بالمباحات وهو بناء على ان العبد لا يخلو من الاخذ والترك وسياتي بطلانه ان شاء اللّه تعالى قلنا في الرد على ف انما يريد اللّه من افعال غيره ما لفعله على تركه مزية لتكون تلك الارادة لطفا داعيا لنا الى فعله اذ لا وجه لارادة غيره مما لا مزية لفعله على تركه لانه اذا استوى فعله وتركه في عدم المزية لم يكن بان يريده اولى من ان يكرهه واما قوله انه ترك للقبيح فيكون مامورا به ومكلفا به فنقول وقد يكون تركا للواجب فيكون منهيا عنه ومكلفا بتركه والتحقيق ان اللّه تعالى لا يريد ترك القبيح ولا يكره ترك الواجب اذ هما نفي والارادة والكراهة لا يتعلقان بالنفي كما تقدم وقالت المجبرة بل يريد كل واقع سواء كان مامورا به او منهيا عنه او خاليا عنهما اذ لا يقع في ملك اللّه الا ما يريده قلنا من الواقع ما هو قبيح فيلزم ان يكون اللّه تعالى متصفا بصفة نقص وهو ارادة القبيح لان ارادة القبيح قبيحة بدليل ان من احترز عن نفسه وهو من اهل العفة والصلاح بانه يريد القبائح ويحبها لا على معنى انه يشتهيها بل على معنى الارادة الحقيقية فان العقلاء يتبادرون الى ذمه ويرتضون سقوط منزلته وايضا لا يصح ان يريدها لنهيه عنها والنهي يتضمن الكراهة فكيف يريدها والا كان مريدا كارها في حالة واحدة وهو محال وايضا قوله وما اللّه يريد ظلما للعباد صريح في ابطال مذهبهم لان ظلما نكرة في سياق النفي فيكون عاما لكل ظلم فلا يكون شيء من الظلم مرادا له فبطل ان يريد كل واقع لان بعض الواقع ظلم والدليل الرابع قوله تعالى بعد تعداد المعاصي كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها فصرح بانه يكرهها وهي واقعة فكيف يصح ان يكون كل واقع مرادا له مع ان بعض الواقع مكروه له والا كان مريدا له كارها له وهو محال مسئلة قال الشيخ ع و اللّه تعالى لا يريد اكل اهل الجنة وشربهم ونحو ذلك من الافعال لاباحته تعالى ذلك الاكل والشرب ونحوهما وقد تقدم انه لا يريد المباح قال الشيخ م بل يجوز ان يريده اذ فيه كمال النعمة لهم اذا علموه اي اذا علموا انه يريد ذلك كما اذا علم الضيف ان المضيف يريد اكله فانه يكون ذلك اهنا لاكله وابلغ في سروره مثل حكى الحاكم عن قاضي القضاة انه يجب على اللّه تعالى ذلك لان الثواب يجب ان يقع على ابلغ الوجوه فان قيل هلا اراد اكل اهل الدنيا ايضا وشربهم ليكون ذلك اسر لهم واهنا لاكلهم وشربهم ويكون ذلك تفضلا منه تعالى فالجواب ان التفضل لا يجب على اللّه تعالى فلا يكون الى العلم بتلك الارادة طريق فيكون عبثا بخلاف ثواب اهل الجنة لوجوبه لهم كما تقدم وايضا يجوز ان يريده لقوله تعالى كلوا واشربوا وهذا امر لهم يقتضي الارادة وان كان لا يقتضي وجوبا ولا ندبا لسقوط التكليف عنهم لكن للفعل هنا على الترك مزية وهو كونه ثوابا مستحقا على ابلغ الوجوه

مسئله والرضى والسخط والولاية والمحبة بمعنى الارادة

والكراهة فاذا قيل رضي الله عن فلان او والاه واحبه لمعناه اراد نفعه وكره ضره واذا قيل
سخط عليه فالمعنى اراد ضره وكره نفعه ونحن نتكلم على كل من هذه الالفاظ بما يختص به اما الرضى
فعند الشيخ ابي هاشم انه يصح ان يرضى الله عن الفاعل وان لم يرض بالفعل كما يرضى عن الانبيا وان لم يرض
بالصغاير الواقعة منهم وقد يرضى بالفعل وان لم يرض عن الفاعل كما في الفاسق اذا فعل طاعة
وكذلك السخط وقال الشيخ ع لا يكون راضيا عن الفاعل الا وقد رضي بفعله ولا ساخطا عليه الا وقد
سخط فعله اذ هما متلازمان وقد عرف مما تقدم ان الرضى ان علق بالفاعل فهو يرجع الى الارادة والكراهة
وان علق بالفعل فهو يرجع الى الارادة فقط والسخط ان علق بالفاعل فهو ايضا يرجع الى الارادة
والكراهة وان علق بالفعل فهو يرجع الى الكراهة فقط **تنبيه** وقولنا ان الرضى وما ذكر
معه بمعنى ارادة النفع وكراهة الضر والسخط بالعكس انما هو في الشاهد فاما في القديم فليس معناهما
الا الارادة فقط اذ لا يكره الله تعالى عقاب الانبيا ولا ثواب الكفار اذ لا يكره القبيح من فعله
لعدم الغاية فيهما كما تقدم واما الولاية فقد تعلق بالفاعل فيقال تولى فلان فلانا ووالاه ومعناه
الارادة والكراهة كما تقدم في الرضى وقد تعلق بالفعل فقط فيقال تولى فعله ومعناه الارادة فقط
وكذلك المحبة **تنبيه اخر** اذا قال القائل احب جاريتي او احب الطعام او نحو ذلك من
المشتهيات فقال م هو مجاز والمراد به التشهي وعند ع انه باق على اصله ومعناه اريد الانتفاع بها واذا
ثبت ان السخط من جهة الله تعالى المتعلق بالفاعل هو بمعنى الارادة وكذلك المحبة والموالاة والمعاداة
فلا يصح ان يقال ان الله تعالى ساخط فيما لم يزل وقال سليمن ابن جرير بل يوصف الله تعالى بانه
سخط فيما لم يزل على من علم انه سيعصي وهو بناء منه على مذهبه انه مريد فيما لم يزل **قلنا**
السخط ارادة الاهانة والعقوبة على ما تقدم وهذا هو السخط الذي من جهة الله تعالى المتعلق بالفاعل
فاما الذي من جهة احدنا فهو مجموع الارادة والكراهة كما تقدم واما المتعلق بالفعل فهو الكراهة
فقط شاهدا او غايبا واذا ثبت ان السخط هو الارادة وقد تقدم انه تعالى الله مريد فيما لم يزل
لم يكن ساخطا فيما لم يزل فبطل ما قاله سليمن بن جرير **فصل في الكلام وحده**
ما انتظم من حرفين فصاعدا اذا كان مسموعا متميزا فقوله وكان مسموعا اخرج الكتابة وقوله متميزا اخرج
الصياح ونحوه وزاد ابو هاشم مفيدا بناء على ان ما لا يفيد لا يسمى كلاما والصحيح انه كلام لقسمتهم
الكلام الى مهمل ومستعمل وزاد بعضهم من فعل قادر واحد فلو فعل احد الحرفين غير فاعل الاخر
لم يكن كلاما **مسئلة** قالت المعتزلة ليس للمتكلم بكونه متكلما صفة بل المتكلم فاعل الكلام كالضارب
فاعل الضرب وهو معنى قولهم في الله هو متكلم بكلام وليس ذلك كما يقال انه مريد بارادة لان
للمريد صفة وليس للمتكلم صفة وقال برغوث من المجبرة بل الله تعالى متكلم لذاته وهي صفة ذاتية
عنده **قلنا** اثبات صفة للمتكلم بكونه متكلما اثبات صفة لا دليل عليها واثبات ما لا دليل عليه
يفتح باب الجهالات اذ معنى التكلم السابق الى الفهم هو فعل الكلام ولا يعقل غيره كما لا يعقل من قولنا
ضرب الا فعل الضرب وكذلك حرك وسكن فعل الحركة والسكون ونحو ذلك فان قيل هذا دليل

على نفي القطع بالصفة فالدليل على القطع بنفيها الذي هو مدعانا فالجواب انه لو كان له صفة بكونه متكلما لكانت اما ذاتية او مقتضاة او معنوية او بالفاعل والاقسام كلها باطلة فبطل ان يكون له صفة بذلك اما انه لا يصح ان يكون الكلام ذاتيا له فلانه يلزم ان يكون الله تعالى على صفة الكلام **واذن لزم كون ذاته على صفة الحروف** اذ الكلام هو الحروف كما سياتي كما ان الجوهرية لما كانت ذاتية حاصلة عليها وكذا حكم كل صفة ذاتية كالسوادية والبياضية ولانه لو كان متكلما لذاته لكان متكلما بجميع انواع الكلام مهملة ومستعملة او متكلما باثبات كل شيء ونفيه في حالة واحدة وان يكون متكلما لكل احد اذ لا اختصاص لذاته بكلام دون كلام ولا بمخاطب دون مخاطب ومثل ذلك يبطل ان يكون مقتضيا ايضا ولا يجوز ان يكون معنوية لانه قد يكون متكلما بكلام يوجد في الحصا والشجر ولا يصح في ذلك الكلام ان يوجب له والا لم يكن بان يوجب له اولى من غيره لعدم الاختصاص ولا يصح ان يكون متكلما بالفاعل اذ لا يستحق القديم صفة بالفاعل ولم يتعرض الامام عليه السلام الا للقسم الاول اذ هو مذهب المخالف كما هو عادته عليه السلام في كثير من المسائل وقد عرفت ان المذهب لا يكفي في صحته ابطال مذهب الخصم الا اذا كانا في طرفي نقيض

مسئلة قالت المعتزلة والكلام هو الحروف والاصوات

كما تقدم في خبر وقال ابو علي بل هو امر اخر غيرها يسمع معها يقارن الملفوظ والمكتوب والمحفوظ وهو باق ويصح وجوده في المحال المتعددة وغير ذلك من الاحكام التي خالف بها هذا الملفوظ وقالت **الاشعرية بل الكلام معنى في نفس المتكلم** شاهدا وغائبا وهذه الحروف والاصوات عبارة عنه فقالوا والكلام النفساني هو المعنى عند اهل اللغة بقولهم في نفسي كلام ونحو ذلك **قلنا لا دليل على ذلك** الكلام النفساني لانا نجد نا لا نجد من نفسه حال التكلم ولا قبله الا العلم بترتيبه او التفكر فيه فان عنيتم بالكلام النفسي ذلك العلم او التفكر فخطاء في العبارة وغلط في الاطلاق وان اردتم غير ذلك فغير معقول **والا لزم ان يسمى الساكت متكلما** وكذلك الاخرس لحصول الكلام نفساني فيه وقد عرف بطلانه

فرع

عما قبله **وكلام الله فعله وهو الحروف والاصوات** لما ثبت ان المتكلم هو فاعل الكلام وان الكلام هو الحروف والاصوات **وقيل** كلام الله **هو الله** تعالى **وقيل** بل هو **بعضه وقالت الاشعرية** بل هو **معنى قديم لا هو الله ولا بعضه ولا غيره** كما يقولونه في سائر المعاني ولو قالوا كالعلم كما في نظائره لكان اخصر واظهر والاشعرية يوافقون في حدوث هذه الحروف والاصوات وانما يخالفون في اثبات ذلك النفسي القديم ويجعلون هذه عبارة عن ذلك القديم **قلنا** كلام الله **هو الحروف والاصوات** كما تقدم **وهي غيره** قطعا لانها اعراض وهو ليس بجسم ولا عرض كما عرف ويقال للاشعرية هذا الكلام النفسي القديم اما الحروف والاصوات فيلزم حدوثه لهذا الذي هو عبارة عنه او غيرها فلا يصح ان يكون هذا عبارة عنه لاختلاف الماهيتين وقد الزمهم اصحابنا ان يكون الله تعالى متكلما فيما لم يزل بقوله ولقد اتينا موسى الكتاب ولقد ارسلنا نوحا ولقد انزلنا اليكم ايات فيلزم ان يكون كاذبا فيما لم يزل لعدم الارسال والانزال فيما لم يزل وهو محال فان قيل هو مجاز عن المستقبل اي سنرسل وسننزل كما قال وسيق

وسيق الذين امنوا وسيق الذين كفروا اي مستياق وذلك للقطع لحصوله فكانه حاصل **قلنا** المجاز خلاف الاصل ولان سلمنا فيلزم مجاز ولا حقيقة له فيما لم يزل والمجاز يستلزم الحقيقة على الصحيح ولان سلمنا فما كان مجازا فيما لم يزل لا يصير حقيقة بعد ذلك لان المجازية صارت ذاتية له لحصولها في الازل ولانه لم يستعمل اخوانا الا فيما استعمل فيه اولا وانما اطلقت هذه الصفات على المسما وتغير صفات الاسم لا تخرج اللفظ عن كونه حقيقة او مجازا فيه فقد يصير مسمى زيد من صحيح الى سقيم ومن حي الى ميت وغير ذلك واسمه حقيقة باقية فيه وكذلك الجنة والنار والصراط هي حقيقة الان في مسمياتها وهي كذلك ايضا بعد وجودها وغير ذلك فان كان اولا مجازا فليكن كذلك دائما فيلزم ان يكون اطلاق هذه الالفاظ مجازا الان ايضا وقد علم بطلانه وكل ما ابطل المعاني القديمة التي اثبتوها من الله تعالى يبطل الكلام القديم مع زيادات منها ما يعقد ومنها ما يلزم ان يكون الله تعالى هاذيا وعابثا فيما لم يزل ومخاطبا للمعدوم فهو فيما لم يزل يقول يا موسى يا عيسى يا ابرهيم وغير ذلك مما احتوى عليه القران من التهديد والوعيد والقصص والمواعظ كل ذلك يحدث به نفسه ويهذو به ولا ينفك عن التكلم به وقد علم ان مثل ذلك هذيان لا يحسن ان يقدر في رجل موصوف بزرانة العقل وجودة الوقار فكيف يجعل صفة لازمة لملك الملوك وعلام الغيوب المنزه عن دوانق النقايص ومعاير العيوب تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا **مسئلة** قال اكثر المعتزلة والقران كلام الله على ما تقدم وهو محدث مخلوق وقال محمد ابن شجاع من الثلجي من علماء المعتزلة هو محدث حقيقة لما تقدم في ابطال ان يكون قديما ولكنه لا يوصف بانه مخلوق وان كان معنى الخلق حاصلا فيه لا يهامه انه مكذوب لان الخلق قد يستعمل في اللغة بمعنى الكذب نحو وتخلقون افكا ونحو ان هذا الا خلق وقالت الحشوية بل القران هذا الذي نقراه في المصاحف ونتلوه في المحاريب قديم واما الاشعرية والكرامية فانهم يوافقون في ان هذا المتلو فيما بيننا محدث والما خالفونا في اثبات الكلام النفساني القائم بذات القديم ويجعلونه قديما كما تقدم في ابطال مذهبهم **لنا** على ان القران مخلوق وانه يصح وصفه بذلك ان المخلوق في اصل وضع اللغة هو المحدث مقدرا يقولون خلقت الاديم هل تجي منه مطهرة اي قدرته قال الشاعر شعر ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري شعر قال الله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير اي تقدر والعالم يوصف احدنا الان بانه خالق اذا وجد منه فعل مقدر لان الشرع منع من ذلك فلا يسمى خالقا الا الله عز وجل وسياتي لذلك مسئلة مفردة ان شاء الله تعالى واذا كان المخلوق في اللغة هو المحدث مقدرا وجب تسمية القران مخلوقا اذ هو كذلك اي محدث مقدر او معنى التقدير فيه وجوده بحسب المصلحة وعلى قدر الحاجة من غير زيادة ولا نقصان واما ما ذهبت اليه الحشوية من قدمه فظاهر البطلان لانه حروف واصوات وهي نافية فضلا عن ان يكون قديمه ولتعدده وترتيبه ايضا اما التعدد فلانه حروف وكلمات ذات كثرة وتعدد وذلك ظاهر واما الترتيب فلتقدم بعض حروفه على بعض وتاخر بعضها عن بعض واذا كان متعددا مترتبا وجب حدوثه لاستحالة تعدد القديم على ما مر واستحالة

ان يتقدم على القديم عدم لانه يصير مسبوقا بالوجود وكل مسبوق بالوجود فهو محدث وكذا به السابق بالاوقات مخترع فيلزم في القران ان يكون محدثا وبطل ان يكون قديما وهو المطلوب **مسئلة** قال الاكثرون يجوز وصف الله تعالى بانه متكلم لما تقدم ان المتكلم فاعل الكلام وكذا متكلم اذا كلم غيره يجوز ايضا ان **يوصف بانه تكلم** وقال **ك** من البغدادية **لا** يجوز وصفه به **لانه** يوهم **حلول الكلام فيه كتحرك** فكما انه اذا فعل الحركة لا نصفه بانه متحرك لايهامه حلول الحركة فيه فكذا اذا فعل الكلام لا نصفه بانه متكلم لايهامه حلول الكلام فيه **قلنا** فرق بين قولنا تكلم وبين قولنا تحرك فان قولنا تكلم **معناه فعل الكلام** لما تقدم ان المتكلم فاعل الكلام فهو **كتفضل** فان معناه فعل الفضل بالتفاق فلذا يكون معنى تكلم واما تحرك فليس معناه انه فعل الحركة بل معناه انها حلته الحركة بدليل صحة وصف الجماد بانه تحرك اذا حلته الحركة فاما فاعل الحركة فانما يوصف بانه حرك لا بانه تحرك فقد ظهر الفرق بين قولنا تكلم وتحرك فيجب ان يوصف بانه تكلم ولا يجوز ان يوصف بانه تحرك وهو المطلوب **تنبيه** لا يجوز وصف الله تعالى بانه نطق او لفظ او نحو ذلك مما يوهم الاله ولا يوصف بانه فصيح او بليغ وكذا لا يضاف اليه شيء من هذه المعاني فلا يقال لفظه ولا فصاحته ونحو ذلك واما القران فيصح وصفه بذلك فيقال انه فصيح وبليغ ويقال هذا لفظ القران وهذا نطق القران ونحو ذلك ولذا لا يوصف بانه ساكت اذا لم يفعل الكلام بل يقال انه غير متكلم ومن ثم قلنا انه تعالى غير متكلم في الازل ولم نقل انه ساكت في الازل **فصل** في خلق الافعال **مسئلة** اختلف الناس في افعال العباد بعد الاتفاق على انها منسوبة اليهم في الجملة فذهب اهل العدل كافة وهم الزيدية والمعتزلة وبه قالت الخوارج وبعض الامامية وهو قول اكثر الفرق الخارجة عن الاسلام الى ان **فعل العبد** حادثة مبتداة ومتولدة **غير مخلوق فيه** بل هو فعله وباثره وتثبته اليه حقيقة كنسبة افعال القديم اليه ثم اختلف اصحابنا فقال ابو الحسين كون افعال العباد منهم معلوم بالضرورة حتى ان الصبيان يعلمون ذلك الا ترى انك لو ضربت صبيا لشكى فعلك له من ضربك قال فلان فينسب الضرب الى فاعله والمجبرة لا يناظرون في هذه المسئلة لانهم انكروا الضروري وذهب اكثر المعتزلة الى انها استدلالية وان المعلوم ضرورة انما هو نسبتها اليه جملة وهو الفرق الذي يخرج بينها وبين الالوان والصور وقد صرح جماعة من الاشاعرة ايضا بان هذا الفرق ضروري واما الكلام في ان المؤثر فيها هو قدرتنا او قدرة القديم فامر وراء ذلك لا يعلم الا بالاستدلال **وقد خالف** في ذلك سائر طوائف المجبرة وبه سموا مجبرة لقولهم بان العبد مجبور على فعله اي مكره عليه لا اختيار له فيه ثم اختلفوا فقالت **الجهمية** وهم جهم بن صفوان ومتابعوه لا فعل للعبد البتة بل جميع ما يصدر عنه فهو فعل الله وخلقه وانما العبد طرفه ومحله فهو كالشجرة التي يحركها الله تعالى وارادته مرغمين يعرف لها في تلك الحركة ولا اختيار **وجعلت** الجهمية اضافة الفعل الى العبد **كنسبته اليه مجازا** كنسبة الامور الضرورية التي لا اختيار له فيها كاللون والطول والقصر فقام وقعد وصلى وصام **كطال وقصر** واسود وابيض وذهبت **النجارية والكلابية وضرار** بن عمرو **وحفص** الفرد الى ان جميع افعال العبد **خلق لله كسب للعبد** واثبتوا لفعل العبد جهتين كونه خلقا وكونه كسبا لما راوا من بطلان قول الجهمية والفرق الضروري بين افعالنا والواننا ونحوها لكنهم اثبتوا ما لا يعقل فكانوا اعظم جهلا من الجهمية وذهبت

الاشعرية الى الفرق بين المباشر والمتولد فقالوا فى المتولد بقول الجهمية و فى المباشر بقول النجارية ومن ذكر معهم وكانوا اعظم هاهنا فى الجهالة ممن تقدم لذهابهم الى الفرق من غير فارق واما متاخروا علمائهم كالجوينى والغزالى والرازى وابى اسحق فلم يذهبوا الى شىء من ذلك بل ذهبوا الى ان قدرة العبد هى المؤثرة لكنهم جعلوها موجبة مقارنة فلزمهم نسبة الافعال الى الله تعالى لان فاعل السبب فاعل المسبب **لنا** على ان فعل العبد غير مخلوق فيه بل هو موجود وحادث وتابع **وقوعه بحسب داعيه** وارادته **وانتفاؤه بحسب كراهته** وحصول هذا الوقوع والانتفاء المذكورين **مستمرا** على طريقة واحدة و نحو دائمة مقطوع به غير مشكوك فيه بوجه من الوجوه فوجب ان يكون للعبد تاثير فيه لانه قد دار عليه ثبوتا وانتفاء **وبذلك** الدوران **يعلم تاثير المؤثر** كالاسباب فى المسببات والعلل فى المعلولات واعلم ان كثيرا من اصحابنا يزيد فى هذا التعليل بعد قوله واستمراره ونفاوه بحسب داعيته وكراهته تحقيقا او تقديرا وانما يزيد ذلك ليشمل فعل النائم والساهى وقد حذف الامام هذه الزيادة لانه افرد الساهى والنائم بمسئلة ستاتى لكنه وقع فى كلامه مقابلة الداعى بالكراهة والمشهور مقابلته بالصارف لكنهما متلازمان فى الغالب فلذلك يتسامح فى ايقاع احدهما موقع الاخر واورد على هذا الدليل سؤالان الاول ان يقال دليل الدوران ظنى لجواز ان يكون ذلك الاستمرار لمجرد العادة من دون تاثير حتى ان بعضهم لا يتمسك به فى الفروع الظنيات فكيف يتمسك به فى قطعيات الاصول والجواب ان الدوران بعينه قد يكون مفيدا للقطع اليقين اذا كثر فيه التكرار والاختبار بل قد يفيد الضرورة كما فى سائر التجريبيات السؤال الثانى ان يقال الفعل انما دار وجودا وعدما على الداعى يوجد بوجوده وينتفى بانتفائه فيجب ان يكون هو المؤثر دون قدرة العبد وقد يكون الداعى ضروريا من الله تعالى فيجب ان يكون الفعل من الله تعالى لان فاعل السبب فاعل المسبب والجواب اما لا نسلم انه دار على الداعى كما ذكرتم فان الداعى لو حصل فى حق العاجز لم يوجد بوجوده شىء فيجب ان يكون التاثير هو القدرة للعبد وقد يوجد الداعى كما فى العالم وقد لا يوجد كما فى الساهى والنائم وسياتى ان قدرة العبد غير موجبة لمقدورها وقول اصحابنا انه يجب وجود الفعل عند توفر الداعى انما يريدون بذلك وجوب استمرار لا الوجوب الذى يستحيل خلافه ولما سمع الرازى هذا الوجوب من كلام ابى الحسين تعجب من قوله به مع قوله بنفى الجبر بل قال ان قوله بهذا الوجوب علوّ منه فى الجبر ومبالغة فيه ولم يعلم ان المراد بالوجوب هنا هو الاستمرار على طريقة واحدة كما تقدم ولئن **سلمنا** ان افعالنا مخلوقة لله تعالى فيلزم حينئذ ان يكون حكمها حكم صورنا والواننا وحينئذ **لزم سقوط حسن المدح والذم** فلا نمدح محسنا على احسانه ولا نذم مسيئا على اساءته كما لا يحسن ذلك فى الصور والالوان ويلزم قبح كل امر ونهى فى الشاهد حتى ان قولنا للعبد قم واقعد بمثابة ان يقول له طل او اقصر و اصاف ان الله تعالى قد بالغ فى ذم من فعل الكفر والفسق وانواع المعاصى وسبهم غاية السب فلو كان هو الفاعل لها للزم **ونسبة العبث الى الله تعالى** عن ذلك علوا كبيرا ويلزم ايضا ان يقبح من الله تعالى امرنا ونهينا لان ذلك بمثابة ان يامرنا بالطول والقصر والسواد والبياض ثم مع ذلك يعدنا ويتوعدنا ويرغبنا ويرهبنا وقد علم ان مثل ذلك يعد هذيانا من القول ولغوا من الكلام بل يلزم ان يقبح ارساله للرسل وانزاله الكتب لانه اذا خلق

الايمان وجد والا فلا سبيل الى وجوده فيقبح ذلك الارسال والاول لما فيه من العبث وايضا يلزم
ان يكون يكلف الله لعباده تكليفا لا يطاق ولا قدرة لهم عليه وهو قبيح لما سياتي ه فان قيل هذه
الالزامات انما يلزم الجهميه حيث نفوا تاثير العبد اصلا واما الباقون فانهم قد اثبتوا تاثير العبد
في الكسب فيفارق حال افعالنا حال الصور والالوان قلنا سياتي بيان ان الكسب غير معقول وانهم [ان لم]
لم يثبتوا تاثير العبد في الاحداث كما نثبته نحن فقد رجعوا الى مقالة الجهميه ولزمهم ما لزمهم مسئله
قالت العدليه جميعا ويعرف كل من الساهي والنائم فعله كتصرف العالم المميز لفعله وانما افرد به
هذه المسئله بالذكر لان الساهي والنائم لا داعي لهما عند الجمهور فلم يكن مندرجا في دليل الداعي والصارف
المتقدم وقد ذهب ابو الحسين ومن تبعه الى ان الساهي لهما [والنائم] دواعي وصوارف محققه فقد اندرجا فيما
تقدم وكثير من اصحابنا يدرج الساهي والنائم في دليل الدواعي المتقدم بان يقول تحقيقا او تقديرا
كما تقدم الاشارة اليه وذهبت الاشعريه الاشعريه وسائر فرق المجبره الى انه لا فعل لهما اصلا
لا احداثا ولا كسبا اما الاول فكما قالوا في غيرهما بل اذا نفوه عن العالم المميز لفعله فنفيه عن الساهي
والنائم اولى واما الثاني فلعدم الاختيار لنا على ان تصرف كل من الساهي والنائم من فعله وجوده
بحسب قدرته يقل بقلتها ويكثر بكثرتها بدليل انه لا يفعل في حال نومه او سهوه الا ما يقدر عليه
حال علمه ويمتنع فلو لم يكن تصرفه حال السهو والنوم فعله لجاز ان يصدر عنه في حال نومه وسهوه
ما لا يقدر عليه في حال علمه ويمتنع كحمل الجبال ونقل الصخور ونحو ذلك وقد علم بطلانه فان
قيل دليلكم المتقدم على ان افعال العباد منهم وهو دليل الدواعي منتف في حق الساهي والنائم
فيلزم ان لا يعلم كونه فعلهما قلنا لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول لجواز ان يدل عليه دليل
اخر وقد استدللنا هنا على ان فعل الساهي والنائم منهما بوقوعه بحسب قدرتهما مسئله قال
اكثر المعتزله ومقدور بين قادرين محال فلا يتعلق قدرة قادرين بعين ما تعلقت به قدرة
قادر اخر بل انما يتعلق بجنسه فقط وسواء في ذلك القادر بالقدرة والقادر للذات فلا يقدر القديم تعالى
على عين ما يقدر عليه احدنا بل على جنسه فقط خلافا للنجاريه والكلابيه بل هو قول اكثر المجبره
[فان هو لا جميعا زعموا انه يصح وليس بمحال ه عامات]
وقال به ايضا بعض المعتزله كابي الحسين البصري ومن تبعه لنا على صحة ما ذهبنا اليه انه لو صح
مقدور بين قادرين لصح ان يريد احدهما ويكرهه الاخر لانه من لازم كل قادرين صحة اختلاف
مرادهما كما تقدم فيكون ذلك المقدور موجودا بالنسبه الى القادر الذي اراد وجوده لان من حق القادر
على الشي اذا اراد وجود مقدوره ان يوجد لا محاله ويكون ذلك المقدور ايضا معدوما بالنسبه الى القادر
الاخر الذي كره وجوده لان من حق القادر على الشي اذا كره وجوده ان لا يوجد فيلزم حينئذ ان يكون
موجودا معدوما في حالة واحدة وهو محال فما ادى اليه وهو القول بمقدور بين قادرين يجب ان
يكون محالا ه وقد اعترض هذا بان غاية ما يلزم منه ان يكون ذلك المقدور موجودا من جهة من اراد
وجوده ومعدوما من جهة من اراد كرهه وهذا لا استحاله فيه الا ترى انا نوجد زيد غير مملوك موجود
من عمرو ونحو ذلك وانما المحال ان يكون الشي موجودا معدوما بالنظر الى ذاته في نفسه لا بالنسبه الى الغير
وهذا غير لازم في مسئلتنا فالدليل القوي ان يقال لو صح مقدور بين قادرين لصح ان يريد احدهما

[illegible]

قوله مع القدرة هو ان تكون العبد [illegible]
وقيل ان معنى الكسب تعلق قدرة الله و تحصل لها القدرة باسم بلا [illegible]
ذات الفعل وان حصلت بقدرة الله تحصل صفات الكسب اسم بلا [illegible] وانما الا ان يكون
كونها طاعة او معصية صفات تحصل بان الكسب اسم في الوجود واما [illegible] وافقنا لهم
وتنبيه اعترض الرازي في المحصل بان الكسب اما حال متى في الوجود فان كان الاول [illegible] الله تعالى
بين العبد اما ان يكون مستندا اليه او لا واسطة بينهما فان كان العبد مضطرا الى الله حصوله
لذلك فهذا نفي واثبات وان كان الثاني كان العبد مضطرا فيه استحق الاسم بلا اسمي
تسليم قول المعتزلة وان كان الثاني كان العبد مستقلا فيه [illegible] الكسب [illegible]
اذا خلقه في العبد يحصل لا محالة واذا لم يخلقه فيه استحال حصوله
فيه فكان العبد مضطرا او عند هذا التحقيق يظهر ان الكسب [illegible]
وان قيل كيف يكون الكسب وهو ظاهر وما هو فان الله تعالى اوقع
العباد [illegible] معنى الكسب قلنا الكسب عند اهل اللغة هو احداث
الفعل بطلب نفع للفاعل او دفع ضرر عنه ولهذا لا يوصف الله تعالى
بانه مكتسب لانه يتعالى عن الانتفاع والاضطرار كما او احدنا فانه
[illegible] عليه ذلك فصح وصفه بانه مكتسب لكونه محدثا والكسب الذي
ذهب اليه المحققون هو هذا واما هو عند عامة صفة للفعل راجع على
حدوثه وذلك الصفة متعلقة بنا والحدوث يتعلق بالباري تعالى وعلى
معاني اللغة يحمل خطاب الله تعالى دون ما لا يخطر لاهل اللغة على بال
[illegible] وسيط بلفظه

وجوده في محل ويريد الآخر وجوده في محل آخر وحينئذ اما ان يوجد مرادهما معًا لزم حلول الذات الواحدة في محلين وهو محال واما ان لا يوجد مرادهما لزم خروجهما عن كونهما قادرين واما ان يوجد مراد احدهما دون الآخر فمن وجد مراده فذلك المقدور مقدور له دون الآخر فلم يكن مقدورا بين لهما معًا وبهذا يعلم بطلان مقدور بين قادرين الا ان هذا الدليل مبني على ما ذهب اليه الشيخ ابو الحسين الرصاص في مسئلة الحلول انه بالفاعل وهو الصحيح كما سياتي في اللطيف ان شاء الله تعالى مسئلة

قالت العدلية جميعًا والكسب الذي تدعيه النجارية والكلابية والمجبرة وغيرهم من المجبرة غير معقول بل انما قالوه فرارًا مما لزم الجهمية من قبح الامر والنهي وسقوط المدح والذم وقبح ارسال الله الرسل وانزال الكتب والتسوية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية فقالوا انا نثبت للعبد كسبًا يتعلق به الامر والنهي ويحسن لاجله المدح والذم وساير ما ذكرتم ثم اختلفوا في تفسير ذلك الكسب اختلافًا كبيرا وانما قلنا ان هذا الكسب غير معقول لانهم قالوا بان فعل العبد بجميع صفاته من الله تعالى اخترعه واوجده فقولهم بان العبد اكتسبه مع انا قد فهم ذلك الفعل بجميع صفاته الى الله تعالى غير معقول اصلا توضيحه ان ذلك الفعل اما ان يوجده الله فيكون فعله ولا يضاف الى العبد اصلا او يوجده العبد فيكون فعله ولا يضاف الى الله تعالى اصلاً ولا يصح ان يوجد من الله ومن العبد لانا قد بينا ان مقدورا بين قادرين محال وقد فسر بعضهم بان قال الكسب هو حلول الفعل بخلق الله تعالى في العبد مع قدرة العبد عليه وقد اشار الامام عليه السلم الى ابطاله بقوله وقولهم معناه حلوله فيه مع القدرة عليه باطل لان تلك القدرة التي في العبد ان اثرت في وجود الفعل وحدوثه فهو كقولنا ولم يصح قولهم انه موجود بخلق الله في العبد بل انما هو موجود بفعل العبد وقدرته وان قالوا ان قدرة العبد لم تؤثر في حدوثه بل انما اثرت في كسبه فغير معقول اصلا بل انما هو تفسير للشي بنفسه لانا سالناهم عن معنى الكسب فقالوا كما هو حلول الفعل في العبد مع قدرته عليه فقلنا لهم ما تريدون بقدرته عليه فما لو اثرت على كسبه ففسروا الكسب بالكسب وهو تفسير لما لا يعقل بما لا يعقل ومما يبطل قولهم بالكسب ان يقال لهم هل الكسب شي ام لا فان قلتم انه لا شي فلا يصح اثباته ولا التمسك به وان جعلتموه شيا فهل تفرد العبد بفعله او تفرد الله تعالى بفعله او هو فعل الله لكسب العبد فان قلتم بالاول فقد اثبتم العبد فاعلا لشي منفردا به وليس من مذهبكم وان قلتم بالثاني فقد لحقتم بغلاة الجهمية حيث لم يجعلوا للعبد تاثيرا البتة وان قلتم بالثالث لزم التسلسل في كسب الكسب وكسب كسب الكسب وهلم جرا وهو محال مسئلة

وقع الاتفاق على ان الله تعالى يوصف بانه خالق وفاعل وصانع وعلى صحة تسمية فعله خلقا وفعلا وصنعا الا ان لفظة صانع اذا اوهمت اتخاذ حرفة لم يجز اطلاقها الا مع نقيد نحو صانع العالم كما ان خالقا اذا اوهم الكذب لم يطلق عليه الا كذلك واذا كان الايهام في خالق ابعد من الايهام في صانع لكن هذه الاوصاف راجعة الى الفعل لا الى الذات فلا يثبت له تعالى الا بعد خلق العالم كما هو مذهب العدلية وقد وقع الاتفاق ايضا على ان العباد يوصفون بهذه الاوصاف ويوصف افعالهم بمعانيها ايضا الا الخالق فانه قد اختلف فيها هل يصح اجراؤها على العباد فيسمون خالقين ويوصف افعالهم بمعناها فيسمى خلقا ام لا يجري شي من ذلك فقال الاكثر من المعتزلة وغيرهم وتجوز على قاعدة اللغة تسمية فعل العباد خلقا

وتسميتهم خالقين لها وقال ق وجماعة من اصحابه البغداديين لا يجوز شئ من ذلك بل لا يسمى خلقا الا فعل الله فقط وكذا لا يسمى خالقا الا هو عز وجل وربما عللوا ذلك بان الخلق هو الاختراع فكما لا يسمى احد منا مخترعا ولا يسمى فعله اختراعا فكذا لا يسمى خالقا ولا يسمى فعله خلقا لان الاختراع محض بالله تعالى

ولنا على جواز تسمية فعل العباد خلقا انهم احدثوه بتقدير منهم له ومعنى احداث الفعل بتقدير انه اوجد بحسب الغرض من غير زيادة ولا نقصان وذلك الاحداث بتقدير هو معناه الذي وضع له في اصل اللغة وقد تقدم ذلك في مسئلة خلق القرآن حيث بينا ان المخلوق في اللغة هو المحدث مقدرا واذا كان هذا هو معناه اللغوي لزم جواز تسمية فعل العباد خلقا وتسميتهم خالقين لها على قاعدة اللغة

ومما يدل على صحة ما ذهبنا اليه ايضا قوله تعالى حكاية عما خاطب به عيسى عليه السلام واذ تخلق من الطين كهيئة الطير وكان يصنع عليه السلام من الطين لهيئة الطير ويقدرها تقديرا محكما ثم يأمرها بالطيران فيخلق الله فيها الروح واللحم والدم والريش ثم تطير باذن الله وقد سمى الله فعله هذا خلقا فقد صح تسمية فعل العباد خلقا وهو مطلوبنا وايضا قال الله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فلولا تعدد هم لغة لما صح هذا الكلام على قاعدة اللغة العربية ولا يصح له ان يقال تبارك الله اعز الالهة او احسن المخترعين لعدم التعدد في معنى الالهة والمخترع وبهذا ظهر جواز تسمية العبد خالقا على قاعدة اللغة كما هو المدعى

وليتنبه ها هنا لامرين لا غنية عن التنبه لهما احدهما ان اللازم من الدليل ليس تسمية افعال العباد كلها خلقا بل ما كان منها محدثا بتقدير اذ هو الذي يتناوله الدليل واما ما وجد منها بغير تقدير فلا يسمى خلقا اجماعا وثانيهما ان الخلاف بيننا وبين ق انما هو بالنظر الى اصل اللغة ووضعها كما تقدم التنبيه عليه في معرض الاستدلال واما بالنظر الى الشرع فقد ذكر جماعة من اصحابنا انه يمتنع اتفاقا ولا يوصف بانه خالق او بانه يخلق او بانه فعله خلق الا الله تعالى الا ترى الى قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق فنفى ان يكون غيره خالقا وممن نص على وقوع الاجماع على ذلك الشيخ ابو محمد الحسن بن متويه قال الامام عليه السلام لان الخلق عرفا هو الايجاد على جهة الاختراع

مسئلة اتفقت المعتزلة على ان في الافعال المنسوبة الى العبد ما هو موجود في محل القدرة بغير واسطة وهو المبتدأ وما ليس كذلك وهو المتولد ثم اختلفوا في ذلك المتولد فقالت مه والمتولد فعل العبد حقيقة وتأثيره كالمبتدأ وان اختلفا في احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة وقال ابو عثمان ظ لا فعل للعبد مبتدأ الا الارادة فقط وجميع ما عداها من الافعال المنسوبة اليه فهو متولد لكن لا من فعل العبد بل متولد بطبع المحل ولا تأثير لله تعالى فيه وقال بل منع ابرهيم ابن سيار النظام ما وقع في محل القدرة وهو المباشر سوى كان بواسطة ام لا ففعل العبد وجميع ما خرج عن محل القدرة وهو المتعدي ففعل الله لكن لم يفعله ابتداء بل جعله طبعا للمحل فهو فعله بواسطة ذلك الطبع ثم مثل ذلك فقال فطبع المحل الحجر مثلا هو صلوحيته للاندفاع وقبوله الذهاب في جهة اذا دفع فهابري او نحوه وتلك الصلوحية لما اودع الله فيه من الثقل وصلابته التي بها ذلك الذهاب هو فعل الله بواسطة ذلك الطبع الذي هو الصلوحية وقال صالح قبه ان جميع ما خرج من محل القدرة فلا تأثير للعبد فيه ولا لطبع المحل بل هو فعل الله يبتديه وانما ينسب الى العبد لوقوعه بواسطة فعله عادة كالاحراق بالنار عقيب الالقاء فيها مع كون الاحراق من الله اتفاقا

وقال ابو معن ثمامه بن الاشرس انه ليس الخارج من محل القدرة فعل الله كما قاله صالح قبة ولا فعل العبد
كما قاله البصريه ولا للطبع كما قاله غيرهم بل هو حدث لا محدث له والحجه لنا على ان المتولد فعل العبد
سوى كان موجودا في محل القدرة او خارجا عنها وجوده منه بحسب القصد والداعي وانتفاؤه بحسب
الكراهه والصارف كما في المبتدا من غير فرق فكما دل ذلك على ان المبتدا من فعلنا كما تقدم فهو يدل
ايضا على ان المتولد من فعلنا الا انه لما وجد بحسب امر اخر وافق على قصودنا ودواعينا دل على توقف
وحصوله ثم فعلنا الذي هو السبب كالاعتماد للكون والنظر للعلم فان قيل هلا جاز ان يكون المتولد فعل
الله كما ذهب اليه صالح قبة ويوقفه على ما ذكر انما هو باجرا العادة كما في الاحراق عند الالقا الا للتولد
الذي ادعيتم قلنا نحن نعلم علما ضروريا استحالة تخلفه ونجد ذلك العلم من انفسنا غير مستند الى
العادة ونجد الفرق بينه وبين حصول الاحراق عقيب الالقاء والاسهال عقيب شرب السقمونيا
ونحو ذلك من الامور العاديه واما الطبع الذي جعله الجاحظ مؤثرا وجعله النظام واسطه فهو غير
معقول كما مر اول الكتاب اللهم الا ان يريدا به السبب الذي يثبته نحن كالنظر للعلم والاعتماد
للكون مثلا ويسميان ذلك السبب طبعا فهو الذي نقول لكن ذلك السبب فعلنا فيكون المتولد متولدا من
من فعلنا كما قلنا فيكون فعلنا ولم يبق خلاف الا في اللفظ ولا خطا الا في العبارة مسئلة
لما تقرر ان المتولد فعل للعبد كالمبتدا اخذ في تعريفهما فقال قال البهشميان عم والمتولد هو المسبب
وهو الفعل الموجود بالقدرة بواسطة موجبة سوا كان مباشرا كالعلم او متعديا كالتحريك العصي فالا
والمبتدا هو ما يفعل بالقدرة في محلها لا بواسطة موجبة وهو لا يكون الا مباشرا ولا بد من زيادة قيد الايجاب
كما ذكرنا ليدخل المبتدا الموجود بواسطة شرط في حد المبتدا ويخرج عن حد المتولد وعرفت ان
هذين الحدين انما هما للمتولد والمبتدا من فعلنا واذا اردنا الشمول حذفنا ذكر القدرة من الاول والقدرة
والمحل من الثاني وقال صالح قبة لا متولد في فعل العبد بل جميع ما جعلناه متولدا فهو فعل الله
تعالى ابتداء وان كان بواسطة فعلنا فهو بواسطة عادية لا موجبة وقد تقدم حكاية مذهبه ولعله
يجعل المباشر كله مبتدا ليطابق الحكايتان عنه والحجة لنا عليه ما ثبت من قيام الدلالة على وجود
المبتدا والمتولد في افعالنا وهو ما علمناه من استحالة الفعل خارجا عن محل القدرة وبعض الافعال
الموجودة في محل القدرة ايضا كالعلم لا بواسطة فعل في محلها كتكثرها وثقل نقلها على طريقة
واحدة ووتيرة مستمرة وعلمنا ان ذلك ليس عاديا والا لجوزنا خلافه كسائر العادات وان تلك الواسطة
ليس شرطا والا لم يكن الفعل واجب الوجود بعد وجودها ولا علة والا لما جاز تخلفه بعدها لمانع
او عدم شرط فثبت بذلك وجود المتولد في افعالنا مسئله قال الاكثر من العدليه وهو قول
اكثر فرق الاسلام ولا يقدر العبد على ايجاد اللون والريح والطعم وكذلك الحرارة لا ابتدا ولا توليدا وانما هي من الاجناس
التي تختص القديم تعالى بالقدرة عليها وقال بشر بن المعتمر وبعض البغداديه بل العبد يقدر
على ايجادها متولدة عن الاعتماد وذلك كالتبييض الناطف وهو القبيطا الحادث بالضرب وتسويد الحبر
الحادث بالخلط والحرارة الحادثة عند حك احد الراحتين بالاخرى فلما توقف البياض والسواد به
المذكوران على فعلنا الذي هو الضرب والخلط على طريقة واحدة كانا متولدين عنه كما في سائر المتولدات

قلنا في الرد عليهم ذلك الحادث عقيب الضرب والخلط لو كان كامنا في الجسم ومعنى كمونه انه حال في اجزاء لطيفة مستجنة في باطنه مستترة باجزاء اخر في ظاهره فاذا اعتمد على ذلك الجسم بضرب او خلط افترقت تلك الساترة وظهرت الاجزاء اللطيفة فيرى اللون الذي فيها وذلك ككمون الدهن في السمسم والنار في الحطب وقد جوز ابو هاشم ان يكون ذلك اللون حادثا من الله ابتدا لمجرى العادة قال قاضي القضاة والصحيح خلافه قال الامام عليه السلام ولا مانع مما جوزه ابو هاشم وانما قلنا انه كان كامنا لا متولدا كما زعمه البغداذيون لانه لا يخلو اما ان يكون متولدا عن الاعتماد او عن غيره الثاني باطل اذ لا مشار اليه يصلح لتوليده ولا قائل به والاول باطل ايضا اذ الاعتماد لا يصح ان يولده والا لاستمر توليده اياه في كل محل وانه في كل شي يصح وجوده فيه لانه اذا وجد السبب وكان المحل محتملا للمسبب ولا مانع من ضده او غيره وجب وجود المسبب والا لخرج السبب عن كونه سببا فيلزم اذا ضرب احدنا الحبر ان يبيض كالناطف واذا خلط الناطف بغيره ان يسود كالحبر وايضا لا مخصص لتوليده السواد دون السواد او غيره من الالوان ومثل ذلك نقول في الروائح وكذلك الحرارة حيث قالوا انها متولدة عن فعلنا دون البرودة لان ما ولد احد الضدين صح في جنسه ان يولد الضد الاخر والا لافتقر احد الضدين الى اكثر مما افتقر اليه الاخر وهو محال **مسئلة** اتفقت المعتزلة على ان المبتدا لا يخرج عن كونه مقدورا الا حال وجوده وان المتولد يخرج عن كونه مقدورا حال وجوده وانه باق على المقدورية قبل وجود سببه واختلفوا فيه حال وجود سببه فقال اصحابنا انهم يعبرون المتولد عن مقدور عليه عند وجود سببه ولهذا لا يفتقر الى بقاء قدرة فاعل السبب ولا الى حياته وقال عباد بن سليمان الصيمري بل لا يزال يوصف بانه مقدور حتى يوجد كالمبتدى سوى **قلنا** ردا عليه من حق المقدور ان يقف على القصد والداعي والمعلوم ان المتولد عند وجود السبب لا يقف على القصد والداعي بل قد صار واجب الوجود ولو كره فاعل السبب وجوده وهذا خلاف في اللفظ فقط اذ لا خلاف بينهم انه بعد وجود سببه لا يفتقر الى امر من جهة القادر اصلا **فايدة** قال ابو هاشم ان مسبب القديم تعالى لا يخرج عن كونه مقدورا بوجود سببه وعلل ذلك بان وقوعه على اختياره تعالى بان فاد ما من حاله الا وهو يقدر فيها تعالى على منع وجوده بالحادث ضده بخلاف احدنا فانه قد لا يقدر كالرميه بعد نفوذها ووصف القديم بانه قادر عليه دون احدنا وظاهر اطلاق المسئلة في الكتاب يقتضي انه لا فرق الا ان يجعل الالف واللام في المتولد للعهد اي المتولد المتقدم ذكره وهو الذي من فعلنا والله اعلم الا ان الاطلاق اولى لان معنى خروجه عن كونه مقدورا هو عدم احتياجه بعد وجود سببه الى تاثير القادر اصلا وهذا حاصل في مسبب القديم تعالى **فرع** على هذه المسئلة وهو انه قال الا انه يصح من فاعل السبب التوبة من المتولد بعد وجود سببه قال القاضي واذا صحت وجبت لانها من الواجبات المضيقة وقال ابو الحسين اذا لا تصح التوبة من المتولد الا بعد وقوعه اذ هي بدل الجهد في تلافي ما وقع ما فاما ما لم يقع فالوا ترك لا التوبة منه **قلنا** ردا عليه نحن نعلم ان ما قد وجد سببه ووقع فانه كالواقع الذي قد وجد من جهة فاعله وانما قلنا ذلك فيما وجد سببه ولما يوجد لخروجه عن كونه مقدورا كما تقدم في المسئلة السابقة واما استحقاق العقاب على المتولد قبل وجوده وبعد وجود سببه ففيه قولان

لابي هاشم فان قلنا به فلا كلام في وجوب التوبة دفعا لضرر العقاب وان لم نقل به فلا يمتنع وجوبها
ايضا منعا من الاستحقاق لانه يجب التحرز عن المضار الموهومة هكذا قال اصحابنا وقد يقال في هذه
المسئلة لا اشكال في وجوب التوبة عن السبب اذ هو قبيح قطعا ولو لم يكن الا القبح مسببه واما
المسبب فاما ان يعلم الفاعل او يظن وجوده ام لا ان علم او ظن وجوده واما ان عكسه منع وجوده
بايجاد اضداده او نحوها او لا يمكنه ان امكنه وجب عليه ذلك تحرزا من المضار المعلومة او المظنونة
ولم يجب عليه التوبة قطعا لانه لا يحتج وجوب ترك الفعل ووجوب التوبة منه في وقت واحد
وان لم تمكنه وجبت عليه التوبة تحرزا منها ايضا سوى قلنا هي لدفع الضرر او لمنع الاستحقاق في هذه
الحال وان لم يعلم ولا يظن وجوده لم يجب عليه منع وجوده ولا التوبة منه اذ لا وجه للوجوب
لان الضرر غير معلوم ولا مظنون فلا يجب التحرز عنه ومن ها هنا نعلم ان خلاف عباد ليس مبنيا
على قوله السابق في المسئلة بنقض قولنا ان الخلاف فيها لفظي **مسئلة** **اختلف**
مشائخنا هل يصح ان يوجد في افعال الله تعالى ما هو متولد اما افعال الله سبحانه يجب ان
يكون منه افعال الشيخ م ويصح ان يكون في فعل الله تعالى المتولد عن سبب فيكون الحادث هو بالحادث
سببه بل ذلك واقع كحركة السفن والاشجار بهبوب الرياح واحراق النار بالاعتماد ونحو ذلك وقال
الشيخ ع لا يصح من الله تعالى ايجاد الفعل على جهة التوليد لان حاجة المسبب الى سببه واجبة فيلزم
اذا اراد الله تعالى ايجاد ذلك المسبب ان لا يتاتى منه الا بايجاد سببه وذلك يستحيل على الله تعالى
لاستلزامه ثبوت الحاجة له تعالى الى السبب اذا اراد ايجاد ذلك المسبب والحاجة مستحيلة عليه تعالى
قلنا ليس المحتاج الى السبب هو القديم تعالى بدليل انه قادر على ما لا يتناهى من امثاله ابتداء من
غير توليد انما المحتاج الى السبب هو ذلك الفعل المسبب حيث توقف وجوده على وجوده فاحتاج
الفعل الى السبب كاحتياجه الى المحل فكما انه لا يصح من الله تعالى ايجاده الا في محل ولم يلزم ان يكون
تعالى محتاجا الى المحل كذلك لا يصح منه ايجاده الا بايجاد سببه ولا يلزم ان يكون محتاجا الى السبب
بل عدم الحاجة في هذا اولى لصحة ايجاد امثاله منه ابتداء كما تقدم ولا يصح ايجاد امثاله في غير محل وايضا
يدل على صحته منه تعالى انه وقع فلو كان مستحيلا لما وقع ودليل وقوعه قوله تعالى في شان
السفن وجرين بهم بريح طيبة فنص على حصول الجري عن الريح ويعضده قوله في اية اخرى ان يشا
يسكن الرياح فيظللن رواكد على ظهره ومما يدل على وقوع المتولد منه تعالى ايضا قوله تعالى وهو
الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته الى غير ذلك **تنبيه** ارادة الله تعالى للمسبب عند
ايجاد السبب ولا يلزم ان تكون تلك الارادة عزما كما الزم ابو علي لان مقارنة السبب كمقارنة المسبب
وقد جوز بعضهم ان تكون ارادته مقارنة له وقد ذكر ابو هاشم القولين معا فقيل والاصح هو
الاول **مسئلة** ما وجد عن سبب سوى كان من افعال القديم تعالى او من افعالنا هل كان
يصح ايجاده منه ابتداء ام لا وقد فرض المسئلة في الكتاب في افعالنا فقط فقال حاكيا عن **م ص ولا يصح
فيما سببه** من الافعال **ان نفعله** اي توجد منه ابتداء **بعينه اذ** ما كان وجوده عن سبب
فان **احتياجه الى سببه** ذلك الذي يصح ايجاده به **واجب** يستحيل خلافه والا لكان له في الوجود وجهان

فيلزم ان يكون بوجوده على احدهما دون الاخر موجوداً معدوماً وما قال الامام عليه السلام بل لانه يلزم ان يتعلق موثران ماثر واحد فيلزم مقدور بين قادرين ومثل ذلك ذكره الشيخ ابو علي وقد كان في النسخة القديمة مكان لفظه واحب لفظه واني فعرضت عليه السلام احترازاً لانه لو كان داعيا اي لازما للصفة الذاتية وداعيا اعلىها للزم ان لا يصح وجود احد المثلين مبتدا والاخر متولداً ومن ثم قال ابن متويه ليس ذلك الاحتجاج عائداً الى النوع والضرب فقد ثبت عاد كونا انه لا يصح ان يبتدئ عين ما يصح وجوده عن سبب ولكنه يصح منا ان يبتدئ جنسه حيث كان ذلك الجنس يصح منا الحادثة مبتدا ومتولداً الماسة من ان ذلك الاحتجاج ليس من الاحكام الكاشفة عن التماثل او الاختلاف وذلك ظاهر لعلمنا بانه تعالى فانه في اول حصوله متولد عن النظر ثم انا نجده بعد ذلك ابتداء مع انه جنس واحد متماثل

مسئلة افعال العباد ضربان متولد ومبتدا والمتولد ضربان

فعل قلب وفعل جارحة فالمتولد من افعال القلب هو العلم ولا متولد من افعال القلوب الا العلم فقط اما كونه متولداً فلانا علمنا ذلك لوقوعه بحسب النظر ثبوتا وانتفاء وقلة وكثرة على طريقة واحدة حتى علمنا بعد التكرار والاختبار علماً ضرورياً استحالة حصوله من فعلنا من غير نظر واما انه لا متولد غيره فلانه قد عقل التوليد فيه ولا يعقل التوليد فيما عداه من سائر افعال القلوب كالارادة والظن والنظر اذ لم نجد فيها التوقف على امر يصلح سببا وان كان قد ذهب قاضي القضاة الى صحة توليد النظر للاعتقاد المطابق وان لم يكن علماً واما الضرب الثاني وهو المتولد من افعال الجوارح فهي خمسة اجناس الكون والاعتماد وهما متولدان عن الاعتماد ويولدهما مقترنين ولا يصح ان يولد احدهما دون الاخر والتاليف وهو متولد عن الكون بشرط المجاورة فان كان في احد المحلين رطوبة وفي الاخر يبوسة حصلت مع التاليف صعوبة التفكيك والا فلا والصوت وهو متولد من الاعتماد بشرط المصكة والالم وهو متولد عن الكون بشرط انتفاء الصحة فحصل من هذا ان جميع الاوصاف ثلثة فقط النظر والاعتماد والكون وان جميع المسببات الستة المذكورة وما عداها فلا يكون الا مبتدا الا ان الثلثة المتاخرة وهي التاليف والصوت والالم لا يصح ان يوجد من فعلنا الا متولدة فقط ولا يصح منا ابتداؤها واما من الله تعالى فيصح مبتدا ومتولدة وعكسها العلم فانه لا يصح من الله تعالى الا مبتدا على ما ذكره بعض المتاخرين واختاره الامام عليه السلم واما منا فيصح مبتدا ومتولداً كما يعدم ويبقى اثنان من الستة الكون والاعتماد فيصحان منا ومنه تعالى مبتدين ومتولدين وقد جمع الامام عليه السلم المسببات الستة في قوله :-

الكون ثم الاعتماد مسبب	والصوت والتاليف والالام
ثم العلوم والثلاثة قبلها	حكم احاط بعلمه العلام
هو كونهن مسببات دائما	مهما تولى فعلها الاجسام

مسئلة قال الشيخ

من السبب والمسبب كالشي الواحد في الحسن والقبح فلا يصح اختلافهما فيهما بان يكون احدهما حسنا والاخر قبيحا واما يكونان كذلك اذا اشتركا في القصد بان يقصد بفعل السبب وجود المسبب واما اذا لم يشتركا في القصد كان يقصد رمي هدف فيصيب انسانا فقد ذكر ابو عبد الله

البصري وقاضي القضاة ان السبب حسن والمسبب قبيح واما ابو هاشم فانه يقول ان المسبب لا يوصف
بحسن ولا قبح لعدم القصد على قاعدته السابقة في اول باب العدل وحكى الحاكم عن قوم لم يذكرهم
انهم قالوا ليس السبب والمسبب كالشي الواحد بل قد يولد السبب القبيح مسببا حسنا وكذلك
العكس فيولد السبب الحسن مسببا قبيحا كل ذلك مع الاشتراك في القصد واختار الامام عليه السلام هذا القول
ومثل لكل من الطرفين لمثال الاول في توليد القبيح حسنا وذلك حيث يلج انسان في ملك غيره مع كراهته
ليدخل الى ملك نفسه فالمرور وهو السبب قبيح لانه تصرف في حق الغير مع كراهته والدخول وهو المسبب
حسن لانه تصرف الانسان في ملكه والمثال الثاني في توليد الحسن قبيحا قال وذلك نحو ان يركض انسان
فرسه في ارضه ليهلك مال غيره جاره من زرعه وهو السبب حسن لانه تصرف في ملكه واتلاف مال غيره
وهو المسبب قبيح لانه ضرر بالغير عار عن نفع ودفع واستحقاق قال لكنه لا يعاقب عليه لانه قد
انتج له سببه وانما يعاقب على قصده اذ هو قبيح لقبح المقصود قال وهذه من اعجب المسائل حيث تعلق القبح
على القصد دون المقصود مع اشتراكهما في القبح ثم رجع بعد ذلك الى قول ابي هاشم واجاب عن كل
من الطرفين اما الاول فقال المولد للدخول في ملكه هو اخر اعتماد في ملك الغير وهو حسن لانه
تخلص من اللبث في ملك الغير واما الثاني فقال لا نسلم قبح ذلك الاتلاف لانه في حكم المستحق عليه فلقائل
ان يفعله ومن ثم احتج لقول ابي هاشم فقال **قلنا** المسبب موجود بوجود سببه لان ما وجد
سببه فهو كالواقع على ما مر فوجه قبح احدهما يصير وجها لقبح الاخر فيستحيل اختلافهما حينئذ
في الحسن والقبح بل اذا كان احدهما قبيحا كان الاخر قبيحا قطعا اذ من شرط الحسن التعري عن سائر وجوه
القبح وكونه مستلزما للقبيح وجه قبح واعلم ان جواب الامام عليه السلام على مثال الطرف الاول
الذي ذكره يرد عليه اذا رمى من ارض غيره بسهم الى ارض نفسه فان جميع تلك الاعتمادات التي في
السهم بعضها متولد عن بعض فلا يصح ان يجعل اخر الاعتمادات في ارض الغير حسنا وهو الذي خرج
به السهم الى ملكه كما قاله في المرور لانه متولد عما قبله وفيما قبله ما هو قبيح قطعا فيلزم توليد القبيح
للحسن والواجب ان يقال التصرف في الملك باعتمادات اكوان ونحوها ان كان في اسبابه الموجودة
في ملك الغير ما هو قبيح ولو كان سببا بعيدا كان قبيحا لانه لا بد في الحسن من تعريه عن سائر وجوه
القبح وكونه موقوفا على القبيح لا يتم من دونه وجه قبح وان لم يكن في اسبابه ما هو قبيح فلا اشكال
في حسنه وجواب الامام عليه السلام على الطرف الثاني مبني على ما اختاره ابو هاشم في نحو رد الوديعة
بقصد الجزية انه حسن وانما يقبح القصد فقط واما على قول ابي علي فيقبح السبب والمسبب معا وهو
ظاهر **تنبيه** قد علم انا ذكرنا في وجه استحالة اختلاف السبب والمسبب في الحسن والقبح بعضي
قبحهما معا ايضا حيث اختلفا في القصد كان يقصد برمي هدف فيصيب انسانا لان وجه قبح السبب كونه
مستلزما للقبيح فينظر في وجه قول ابي عبد الله وقاضي القضاة **فائدة** ذكر ابو هاشم فيمن توسط
ارض الغير ان خروجه قبيح لانه تصرف في ملك الغير وخالفه سائر الناس وقالوا الحسنة بل يجب عليه
لانه تخلص من قبيح وهو اللبث في ارض الغير واعلم ان مطلق الخروج اي غير مقيد بتقدم الدخول
لا شك في قبحه اذ المرء منهي عن التصرف في ارض الغير مطلقا ولانه لو ابيح له مطلق الخروج لابيح له

الدخول لانه لا يصح وجوده من دونه واما الخروج المتقدم سبق الدخول فهو مباح بل واجب وكانه قيل له اذا دخلت فقد وجب عليك الخروج اذ لو اوجب عليه الخروج مطلقا لكان قد وجب عليه الدخول وبعد امعان النظر فيما حققناه نعرف دقة ما ذهب اليه ابو هاشم وانه متفق عليه بعد التخلص

مسئلة والمولد للسبب الموجد له عند اكثر المعتزلة هو الفاعل للسبب الا انه اوجبه بواسطة موجبه وقيل بل المولد للسبب المؤثر في وجوده هو السبب الموجب له كما قال الحاكم هذا الخلاف انما هو خلاف في العبارة فقط وفي مجرد التسمية مع الاتفاق على المعنى اذ لا خلاف بينهم في ان وجوده بالمختار الفاعل وانه لولا وجود السبب لما وجد فالى ايهما نسب واضيف فهو قريب الا ان القول الاول هو الاولى لان المسبب فعل صدر من فاعله الا انه بواسطة السبب ولا اشتباه في ان اضافة الفعل الى فاعله الذي هو موجود بحسب قصده وداعيه اقوى من اضافته الى الواسطة التي ليست كذلك قال الامام عليه السلم والاقرب عندي ان اضافة التوليد الى السبب اولى لاشعاره بالايجاب واضافته الى الفاعل اولى لاشعاره بالاختيار قال وهو الاقرب الى ما وقع عليه الاستعمال

مسئلة قال الشيخ ع وازالة الشعر بالنورة من قبيل الاسباب والمسببات وذلك لان الازالة من قبيل الاكوان لتفريق بين الشعر ومنبته وفي النورة احرارية فيها اعتمادات علوية هي المولدة لذلك التفريق فهو حينئذ متولد من اعتمادات علوية في النورة بسبب حرارتها لعمها لا حرارة كما ذكرناه وذلك التوليد الحاصل عن تلك الاعتمادات كالتوليد الحاصل عن الموسى الا ان هذا عن اعتمادات محلية وذلك الذي عن فيه عن اعتمادات لازمة وقال الشيخ م لا نقطع بذلك وان كان محتملا لجواز ان يكون ذلك التفريق من فعل الله لحرارته عند استعمال النورة ويكون ذلك مما اجرى الله عادة مستمرة كثيرة من العادات المستمرة كهذا التخوير مما لا مانع منه فكان ما نعا من القطع وايضا فان ذلك التفريق يتاخر وقوعه عن اتصال اجزاء النورة بمكان الشعر ويتراخى عنه فيضعف القول بكونه متولدا لتاخره عن سببه ولتراخيه عنه والمسبب لا يتراخى عن سببه في الغالب

مسئلة قالت به من المعتزلة ويصح ارادة الارادة لانها فعل فتصح من فاعلها ارادتها كغيرها من الافعال لان علة الصحة فيها واحدة وقال الشيخ ق وغيره وهم ساير اصحابه البغداديين على ما حكاه هو عنهم وهو قديم قولي ع لا تصح من فاعل الارادة ارادتها والا لزم صحة التسلسل وهو محال وصحة المحال محال فالقول بصحة ارادتها محال قلنا انما يلزم المحال لو قلنا بوجوب ارادة الارادة ونحن انما قلنا تصح ولا تجب لانها من جنس فعل غير واقع على وجه مخصوص وانما يفتقر الى الارادة الوقوع على وجه دون وجه لا ما هو جنس فعل وما ذكره من لزوم صحة التسلسل فغير لازم اذ لم نقل انه يجب من الفاعل العاقل ما لا انتهاء له وقال العطوى من علماء المجبرة بل لا بد في كل ارادة ان تراد وهلم جرا حتى تنتهي تلك الارادات الى ارادة ضرورية يخلقها الله تعالى في قلب ذلك المريد

قلنا رد عليه انما يجب وجوده منا ما دعى اليه الداعي والارادة نفسها كذلك فان الداعي الى الفعل داع اليها فوجب وجودها من جهة الفاعل ولا داعي له الى ارادة الارادة فلم يجب وجودها من جهته فان قيل اذا كان الداعي الى الفعل داعيا الى ارادته فليكن الداعي الى الارادة داعيا

الى ارادتها لانها فعل ايضا **قلنا** الداعي حق الامالة انما هو للفعل وانما تناول الارادة على وجه التبعيه لتاثيرها في ايقاعه على وجه مخصوص والارادة ليست كذلك **مسئلة** قال الشيخ **ق** الملحمي **وغيره** وهم اكثر المعتزلة على ما رواه الحاكم **وتجب تقدمها على الفعل** المراد ولا تجوز مقارنتها له اصلا لانها موثرة فوجب تقدمها كالقدرة قلنا القدرة موثرة في الحادث والارادة في وقوعه على وجه فافترقا وقال الشحام **ع وم بل تجوز المقارنة** ايضا **اذ داعي الفعل داع اليها** كما تقدم فجاز مقارنتها لانها تجري كالجزء من الفعل وتحقيقه على ما اشار اليه الشيخ ابو رشيد وذكره الامام ابو رشيد عليهم انه تجب مقارنتها حيث كانت موثرة في وقوع الفعل على وجه لاستحالة تاثير المعدوم وحيث كان الداعي الى الفعل داعيا اليها وليست لتوطين النفس وتسمى في هذين الموضعين قصدا وتجب تقدمها حيث كانت للتوطين وتسمى حينئذ عزما وتكون الامران حيث تعلقت بفعل الغير ولا يسمى قصدا ولا عزما وحصل من هذا ان ارادة الله تعالى لفعله ارادة قصد مطلقا لاستحالة توطين النفس عليه **مسئلة اختلف علماء المعتزلة** في ايجاب الارادة للمراد فقال الشيخان **ع** **وم** من البصرية **وبشر** بن المعتمر **وهشام الفوطي وجعفر بن مبشر** من البغدادية **ولا توجب الارادة الفعل** المراد بل اذا توفرت دواعي الواحد منا وانتفت الصوارف وجب وجود الفعل ولو قدرنا ان الله تعالى سلبه الارادة واوجد بدلها الكراهة وقال ابرهيم بن سيار **النظام ومعمر** بن عباد **وجعفر بن حرب وك وعيسى الصوفي بل** الارادة **توجب** المراد لكن بشرط ان لا يتعلق بفعل غيره وشرط سلامة الاحوال فبعضهم قال توجبه على وجه التوليد وقال ابو القسم بل توجبه ولا تولده **قلنا** في الرد عليهم **لو اوجبت** المراد **لوجد الفعل من العاجز** اذا اراده في حال عجزه لوجود الموجب واشتراطهم سلامة الحال من وجود القدرة والداعي وانتفاء الصارف مما لا وجه له اذ لا تشترط في ايجاب الاسباب الا انتفاء الاضداد ومعلوم ما نفيا **ولو ولدت** المراد كما ذكروه **لا فتقرت** في توليدها **الى مماسة محلها** وهو القلب **لمحل** ذلك الفعل **المولد كالاسباب** فانه اذا لم يتحد محل السبب والمسبب فلا بد ان يتماسا وعدم الاتحاد هاهنا معلوم في جميع اعمال الجوارح وكذلك مماسة القلب لجميع محلها وهو معلوم البطلان **مسئلة** قالت المعتزلة جميعا **والقدرة** لها احكام ثلثة احدها انها **متقدمة للمقدور** وجوبا ولو بوقت واحد بانها انها **غير موجبة** له بل انما يوجد بها على وجه الاختيار والثالث انها **صالحة للضدين** ووجود احدهما دون الاخر باختيار القادر ليس الا وهذه الثلثة الاحكام متلازمة فيلزم من القول باحدها القول بالاخر وذهبت **المجبرة والاشعرية الى العكس** من هذه الاحكام الثلثة فجعلوها مقارنة موجبة غير صالحة وروى **عن قوم منهم** ابو عيسى **الوراق و** احمد بن يحيى **الراوندي** المخالفة في الحكمين الاولين فقط مع الموافقة في الحكم الاخير وهو كونها **صالحة للضدين** وانما قالوا بذلك فرارا من تكليف ما لا يطاق وهو غير منج لهم مع قولهم بمقارنتها وايجابها واللزوم المناقضة لما تقدم من تلازم هذه الاحكام والحجة **لنا** على صحة ما ادعيناه من الاحكام الثلثة ما نذكره اما الاول وهو كونها متقدمة فدليله انها **لو قارنت** المقدور ولم تتقدم عليه للزم امران الاول انها لو قارنت **لما تعلق الفعل بالقادر** لانه قبل وجوده غير قادر عليه

وهو القديم تعالى ه

لعدم القدرة وبعد وجوده لا اختيار له فيه فلا تعلق له به بل انما يكون تعلقه بفاعل القدرة

والامر الثاني انها لو فارقت لما احتاج الفعل اليها لانه انما يحتاج حال العدم ليخرج الى الوجود وينقطع الحاجة

حال الوجود اذ حال الوجود حال الاستغنا واذا كانت مقارنة لم يثبت الحاجة اصلا ونحن نعلم بالضرورة

احتياج الامرين معا فان الفعل متعلق بالقادر ومحتاج اليها قطعا واتفاقا فان قيل اليس السبب

موثرا في وجود المسبب ولم يلزم تقدمه عليه فكذلك القدرة قلنا الموثر في وجود المسبب في التحقيق

انما هو القدرة لكن بواسطة السبب لان وجودهما كالوجود الواحد ومن ثم قلنا ان السبب موجود به

بوجود سببه كما تقدم واما الحكم الثاني وهو انها غير موجبة فدليله انها لو اوجبت مقدورها لزم

امران احدهما ان لا يتعلق الفعل بالقادر ولا ينسب اليه البتة بل انما يتعلق بفاعل القدرة لانها موجبة

له وفاعل السبب فاعل المسبب وكون القادر محلا للسبب غير موجب تعلقه به كما في تحرك الشجرة فانه ينسب

الى فاعل سبب التحرك فيها لا اليها نفسها فان قيل غاية ما يلزمهم القول بالجبر وهو عين مذهبهم

الذي يظهرونه ويفتخرون به قلنا تعلق الفعل بفاعله والفرق بين حركة الصاعد والساقط ضروري

ومتفق عليه فيلزمهم نفيه وهو بين الاستحالة وثانيهما انه يلزمهم ان لا يكون الكافر قادرا على الايمان

لعدم وجوده منه وعدم الموجَب يدل على عدم الموجِب وهو مكلف به قطعا مع عدم القدرة عليه

فيكون تكليفه به تكليفا لما لا يطاق واكثرهم لا يقول بجوازه واكثر من قال بجوازه لا يقول بوقوعه

واما الحكم الثالث وهو كونها صالحة للضدين فدليله انها لو لم تصلح للضدين كما ذكرنا لجوزنا ان نقدر

على حركة يمنة اميالا او فراسخ دون حركة يسرة شيئا يسيرا لان احدى الحركتين ضد للاخرى والضرورة ترد

ذلك وتدفعه اذ يعلم بالضرورة ان من قدر على احدى الحركتين قدر على الاخرى فوجب القطع بكونها

صالحة للضدين كما ادعيناه مسئله ذهبت العدلية جميعا الى ان تكليف

ما لا يطاق قبيح عقلا لا يجوز صدوره من القديم تعالى وقد الزمنا المجبرة على قولهم

بما يجب القدرة وخلق الافعال وعدم التقبيح العقلي ان يكون الله قد كلف عباده ما لا يطيقونه

وكانت المجبرة لا تلتزمه وان لم يقولوا بقبحه عقلا بل قالوا الا انه لا يليق من الحكيم لما فيه من النقص

شاهدا ولم يزالوا على ذلك حتى صرح ابو الحسن بن بشر الاشعري بجوازه على الله تعالى وذلك جريا منه

على قياس مذهبهم وجريا عملا بقواعدهم من نفي التقبيح العقلي والقول بما يجب القدرة وخلق

الافعال ونحو ذلك والحجة لنا على ما ادعيناه حجتان عقلية وسمعية اما العقلية فهي ان تكليف

الضرير نقط المصحف وتكليف من لا جناح له بالطيران معلوم قبحه ضرورة

عند كل عاقل والمانع لكونه تكليفا لما لا يطاق فيجب قبحه ايضا في حق القديم لحصول العلة

الموجبة لقبحه قال الحاكم قبح تكليف ما لا يطاق على سبيل الجملة معلوم ضرورة واشتباهه على

بعض العقلاء في بعض الاعيان لعارض لا يمنع من ذلك بل يستدل عليه بما يؤدي الى ما لا اشتباه فيه كما اشار

اليه الامام عليه السلم واما الحجة السمعية فايات كثيرة منها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله

لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها كمعنا هما الا ما يقدر عليه والاحتجاج بالسمع على هذه المسئلة لا يصح

الا انه ذكره الامام عليه السلم على سبيل المعارضة لاحتجاجهم به وعلى وجه الالزام لموافقتهم على صحته

احتج المخالف بان الله كلف ابا لهب بتصديق النبي في جميع ما جاء به ومن جملة ما جاء به انه لا يصدقه فقد كلفه بان يصدق انه لا يصدق وفيه تناقض وتنافٍ وبطلانه ظاهر والجواب انه انما كلفه بتصديق النبي عليه السلام فيما جاء به على الجملة لا في كل فرد فرد الا فيما بلغه منها فقط ولا نسلم ان هذا مما بلغه اذ لا يجب التبليغ الا الى من له فيه مصلحة من حكم او عمل ولا مصلحة لابي لهب في ذلك

مسئلة **اتفقت المعتزلة** على انه يجوز ان يوصف الله تعالى بانه اقدر الكافر على الكفر وعلى انه لا يجوز ان يوصف بانه اعانه عليه لان الاعانة تستلزم الارادة اذ هي التمكين مع الارادة واختلفوا في وصفه بالتقوية عليه فقال الاكثر منهم ولا يجوز ان يوصف الله تعالى بانه قوى الكافر على الكفر وان كان بمعنى الاقدار لغة لايهامه الخطأ وهو الاعانة لافادة اللفظ اياها عرفا وقال عباد بن سليمان وبعض شيوخنا بل يجوز وصفه بذلك قال الامام عليه السلام قلت وهذا القول هو الصحيح اذ قواه كاقدره في المعنى فكما يجوز وصفه بانه اقدره عليه اتفاقا كما تقدم يجوز وصفه بانه قواه عليه لان القوة والقدرة لفظان مترادفان ولا نسلم انه يفيد الاعانة عرفا كما ادعاه الاولون بل هو باق على معناه اللغوي والنقل خلاف الاصل ولا دليل عليه فلا مساغ للذهاب اليه

مسئلة في الكلام في البدل قالت المعتزلة جميعا وما من فعل موجود سواء كان من افعال الله تعالى او من افعال الواحد منا الا وكان يصح في وقت وجوده وجود ضده حيث له ضد في مقدور ذلك الفاعل بدلا عنه كحركته يمنة وحركته يسرة والارادة والكراهة وهذا كله قبل وجود الفعل فكذا اشار الامام عليه السلام بلفظة كان لا حال وجوده فلا يتعقل البدل عنه فقد صارت شروط البدلية اربعة على ما اشار اليه في الكتاب كونهما معدومين وضدين ومقدورين لقادر واحد ومختصين بوقت واحد واما كونهما ممتنعين فغير مشترط على ما اختاره عليه السلام وان كان قد اشترطه كثيرون وكذلك كونهما من فعل القادر بالقدرة وقالت المجبرة بل لا يشترط ان يكونا معا معدومين فانه يجوز وجود الايمان من الكافر حال وجود الكفر ويجوز البدل عن الموجود قال الحاكم واول من قال بهذا القول واحدثه حسين بن محمد النجار وانما قاله فرارا مما الزمهم المعتزلة على القول بايجاب القدرة من تكليف ما لا يطاق فقالوا انه يصح منه الايمان حال ايجاب القدرة للكفر لا على وجه الجمع بل بان لا يكون كافرا فيه الكفر وقدرته الموجبة له وليس هذا القول بمخلص لهم مما فروا عنه لانه اذا كان الكافر لا قدرة له على الايمان حال كفره وهو مكلف به فقد كلف ما لا يطيق وكونه يصح منه على تقدير وجود قدرته وعدم الكفر وقدرته مما لا يجدي نفعا وانما هو كما يقال يصح من الجماد على تقدير عدم الجمادية ووجود القدرة ونحو ذلك وان قالوا انه يصح منه لا على تقدير شيء كما يشعر به لفظ البدل قلنا ذلك محال فان صحة وجود احد الضدين حال وجود الاخر كاجتماع الضدين في الاستحالة ويجوز وجوده في الوقت الذي ضده واجب الوجود فيه كتجويز وجود المعدوم حال العدم لانه واجب العدم في ذلك الوقت لوجوب وجود ضده وكل ذلك بين الاستحالة

فصل في الاجل والرزق

الاجل في اللغة الوقت المعلق به حدوث امر وفي العرف وقت الموت اذا اطلق ولا يستعمل

في عنده مقدر الاعتقد الخو اجل آلدين **مسئلة** قالت هشم من المعتزله الاجل المضروب
للموت واحد لان الموت واحد قطعًا والاجل هو وقت الموت فيكون واحدًا ايضا قطعا وقالت
البغداديه منهم بل للموت اجلان احدها اجلان مقدر والذي يقع فيه الموت بأي سبب من قتل وغيره
والاخر مسمى وهو الذي لو لم يمت من علته او يقتل لبقي اليه هكذا فسره الحاكم قال الامام عليه السلام
والاقرب عندي ان المخالف يعكس فيقول المسمى هو الذي يموت فيه والمقدر هو الذي يقدر بقاؤه
اليه لو لم يقتل ونحوه ويعضد رواية الحاكم احتجاجهم بالاية التي سنذكرها فانهم جعلوا المسمى
فيها ما جعله الامام عليه السلم مقدرا **قلنا** الاجل هو وقت الموت وهو واحد ليس الا على ما مر
واما ما لم يمت فيه فليس باجل واما كونه كان يموت فيه على تقدير فلا يصير بذلك اجلا والا لصح
الاجال في اثنين فقط بل ما من وقت الا وكان يموت فيه على تقدير ما واما ما احتجوا به من قوله
تعالى هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده فاراد بالاجل الاول وقت الموت
واراد بالاجل الثاني القيمه لا ما ذكروه من وقت اخر للموت على تقدير عدم الاول وذلك مما لا خلاف
فيه بين جماهير المفسرين فبطل احتجاجهم بالاية الكريمه **مسئلة** قالت هشم من المعتزله لو لم
يقتل المقتول او يعرق العريق او تذبح الشاة ونحو ذلك لجاز ان يموت في ذلك الوقت الذي قتل
فيه وجاز ان يحيى من غير قطع باحد الامرين وكذا لو لم يصب الميت علته التي مات منها وكذا في
غير الموت نحو لو لم تخرب ربد الدار لجاز ان تبقى وان تخرب اذ لا سبيل الى القطع باحدهما قال الحاكم
هذا الجواز انما هو على تقدير انه لو لم يقتل واما بعد القتل فانا نقطع انه لم يكن يجوز فيه بقاؤه
لان الاجل وقت الموت وهو قد مات في ذلك الوقت فقد مات في اجله والى هذا اشار السيد في شرح
الاصول حيث قال ولا خلاف فيمن مات حتف انفه او قتل انه مات باجله لان الاجل هو وقت
الموت وهما جميعًا قد ماتا في وقت موتهما وانما الخلاف في المقتول لو لم يقتل كيف كان يكون حاله في الحيوة
والموت وبعد توجيه كلام الحاكم بما ذكرناه لا وجه للتنظير عليه كما في كثير من النسخ وقال الشيخ
ل من المعتزله والمجبره جميعًا بل لو لم يقتل المقتول لمات قطعا قالوا والا كان القاتل خارمًا لعمر
المقتول وقاطعا اجله المسمى الذي قد علم الله انه يموت فيه وذلك محال لكشفه عن الجهل ولقوله
تعالى لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون **قلنا** في الرد عليهم قد ثبت ان الاجل هو وقت الموت
فالمقتول حينئذ مات باجله وليس القتل قطعًا لاجله وكونه كان يجوز ان يعيش على تقدير عدم القتل
لا يلزم منه ما ذكروه وايضا لو كان يموت قطعا لزم فيمن ذبح شاة غيره ظلما وعدوانا ان يكون
محسنا اليه بذلك الذبح اذ اجلها يقع بها ولو لم يذبحها لماتت حتف انفها فحرم الانتفاع بها فقد
حفظها عن التلف فيعد فاعلا لغاية الاحسان ونهاية المعروف واما ما احتجوا به من قوله تعالى
قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم فاقتضت الاية ان الذين
علم الله انهم يقتلون لو قدر انهم لم يخرجوا للقتال لسبب الله موتهم في ذلك الوقت والمضاجع المذكورة
وهي مواضع الموت فيعلم ان المقتول لو لم يقتل لمات قطعا فان ذلك متاول واختلفوا في التاويل
وقال الشيخ ع اراد تعالى لو لم يخرجوا القتلتم في بيوتكم وهو كما قال الخصم لكن هذه الاية نزلت في قوم خاص

بهذا الحكم وهو ان الله قد علم من حالهم انهم لم يخرجوا لقتلوا في بيوتهم ولا يلزم من ثبوت ذلك في
يوم معين مخصوص ثبوته في غيرهم كما هو مذهب الخصم وقال الشيخ وقيل اراد لو لم يخرجوا
للقتال لخرج قوم اخرون كتب عليهم القتال وهو المراد بالقتل
عليكم الصيام كتب الذين عليكم القصاص قال الامام عليه السلم هذان ابنا وبلان
وخروج عن الظاهر قال بل الاولى بقاء الاية على ظاهرها والمعنى لو كنتم في بيوتكم وقد علم الله
انكم تقتلون في وقت كذا في موضع كذا لبرز الذين علم الله ذلك من حالهم الى تلك المصارع باختيارهم
لداع يدعوهم الى ذلك كما روي في الاثر عنه صلعم اذا علم الله تعالى وفاة عبد في جهة جعل الله له
فيها حاجة وحينئذ يسقط احتجاج الخصم بها مع عدم اخراجها عن ظاهرها وقالت
لو لم يقتل المقتول لكان قالوا ذلك القاتل بجنايته على المقتول
وقت وفاء اجله ولو لم يقتله لمات فلما علمنا انه ظالم وجب القطع بانه لو لم يقتله لعاش لانه قتله
عليهم لا شك ان قتله اياه في ذلك الوقت ضرر حلب
لان هذه حقيقة الظلم على ما مر وكونه صادف وقت موته لا يخرجه عن ذلك تنبيه وربما يقال
ان البهاشمة نقضوا قاعدتهم في هذه المسئلة لانهم قد قالوا لو قدر وجود ما علم الله انه لا يوجد لا يجيب
السوال ولم يجب عنه ببلا ولا بنعم وقالوا هنا لو قدرنا ان المقتول لم يقتل لجاز ان يعيش وجاز ان يموت
فلم يخليا السوال والجواب ان بينهما فرقا لا خفاء به فانه يسئل هناك هل يكشف عن الجهل او لا يكشف
وكان الجواب بالاحالة وهنا هل كان يعيش ام لا فلا يجاب بالاحالة اذ لا وجه لها والا لزم ان يجاب
بالاحالة في نحو قول القائل لو اسلم الكافر لكان يدخل الجنة ام لا ولو اسمع الله الكفار انكارا كانوا
يتولون ام لا ولو امن اهل الكتاب اكان خيرا لهم ونحو ذلك والمعلوم انه يجاب عن الاول بانه يدخل الجنة
وان الله قد اجاب عن الاخرين بقوله لتولوا وبقوله لكان خيرا لهم وامثال ذلك اكثر من ان يحصى

مسألة في الرزق وحقيقته

في الاصل نفس المصدر يقال رزقه الله
المال رزقا وفي العرف عند اصحابنا ما ينتفع به وليس للغير المنع منه وعلى هذا فان
لا ان للغير المنع منه وخالف المجبرة في ذلك وزعمت انه يسمى رزقا وقالت هو ما ينتفع به مطلقا سوا
كان للغير المنع منه ام لا والحجة لنا عليهم قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون مدح بالانفاق
من الرزق وانما يكون المدح على امتثال الامر فيكون الرزق حينئذ هو ما امرنا بالانفاق منه والمعلوم
ان الله تعالى لا يامر بالانفاق من الغير ولا بانفاق الحرام مطلقا فلا يكون شي منه رزقا ومثل هذه
الاية قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم وقد ضعف الامام عليه السلم الاحتجاج بها من الاساس لانه لم يامرنا
بالانفاق من جميع ما رزقنا بل من بعضه لان من للتبعيض فللخصم ان يقول ذلك البعض هو الحلال فقط
قال فالاولى الرجوع في الاستدلال الى موضوع الرزق لغة عند ايمة اللغة وهم لا يسمون ما اعتقدوا
تحريمه رزقا

مسألة قد ثبت

ان الرزق اسم للاعيان المنتفع بها حسيا
اما جسم كالماكولات والمشروبات او عرض كنفس الطعوم
والروائح والالوان والقوة والعقل ونحو ذلك لفظ الرزق
مجازا فقط يقال

رزق فلان خادمه اى اعطاه وقال تعالى فارزقوهم منه وانما اضيف اليه لتسببه له وذلك نحو
التسبيب كالهبة والصدقة فيقال رزقه اى وهب له او تصدق عليه واما تسميته له حقيقة فهو فى فاعل
الرزق نفسه وليس الا الله تعالى وقالت المجبرة بل الجميع من الارزاق المسبب وغيره من الله
وهو بناء على نفى افعال العباد قلنا اذ كان الكل من الله فلا يستحق الواجب منا على هبته وصدقته
مدحا ولا ثوابا فرع ولا يجب على الله النفقة تعالى ان يرزق احدا من عباده هذا المعلوم استحقاقها
اذ المقصود بالرزق النفقة واستمرار الحياة والمعلوم انها لا تجب عليه تعالى الا الوقت اليسير الذى هو بعد
عقيب اكمال العقل كما سياتى وتلك الهنيهة الحقيرة مما لا يفتقر الى الرزق على انا لو قدرنا وجوب النفقة
عليه تعالى اوقاتا لتثريه فانها ممكنة من دون رزق فلا وجه لوجوبه وظاهر قوله تعالى وما من دابة
فى الارض الا على الله رزقها يقتضى وجوب الارزاق عليه تعالى للاتيان بلفظة على وهى تدل على الاستحقاق
لكنه مؤول على انه مجاز ووجه التجوز ان الله تعالى قد تكفل بالرزق ووعد باستمراره وامن العباد من
انقطاعه ايناسا لقلوبهم وصرفا لهم عن استغراق الاوقات بطلبه فصار حسنه كانه واجب مستحق
عليه تعالى اذ باستمراره منه تعالى اشبه الواجب الذى لا يجوز الاخلال به او يقال ان الله تعالى لما وعد
باستمراره واجرائه على عباده صار الوفا به واجبا على الحقيقة من غير تجوز لكنه مبنى على خلاف سياتى
من التحقيق ان شاء الله تعالى تنبيه لو استوى التاجران فى جودة البضاعة والاخلاق والقرب
وجميع ما يعد مرجحا ثم انصرف الناس الى احدهما دون الاخر وقال الامام عليه السلم فقد اختلف فيه بعض
شيوخنا اذ ذلك الانصراف من جهة الله تعالى ام لا والتحقيق انه لا بد من مرجح اذ مجرد الارادة لا يكفى فى الفعل
على ما مر وذلك المرجح اعتقاد جهل او ظن لا علم لفرض الاستوى والجهل والظن لا يكونان من الله تعالى
انتهى بالمعنى وقد يقال قد يكون بسبب الظن وهو الامارة من فعل الله تعالى وان كانت كاذبة اذ لا يقبح
الظن الصادر عن الامارة الصحيحة ولو كانت كاذبة على ما تقدم فى العدل مسئلة قال

الاكثر الائمة والتكسب طلب المال والنماء له من حله ومن وجهه الذى ابيح له كالتجارة
والاجارة وجميع الحرف وكالزراعة وغرف الماء والاحتطاب وان كان ذلك لا يسمى كسبا فى اللغة كما ذكره
الامام عليه السلم فمثل ذلك خير جائز لا حرج فيه ولا عقاب على فاعله خلافا للحشوية والصوفية
فانهم ذهبوا الى تحريم الاكتساب قالوا لانه ينافى التوكل وقد امرنا به ولانه لا يامن الكاسب ان يغصب
عليه ما كسبه ظالم فيقوى به على الظلم ويستعين به على المنكر وهو قبيح فما ادى اليه كان قبيحا ولانه قد
اختلطت الاموال والتبس الحلال بالحرام فوجب تجنب الجميع والحجة لنا عليهم العقل والسمع
اما العقل فانا نعلم بالضرورة التماس النفع حسن عقلا بانواع الفلاحة والتجارة ونحوها
واما السمع فقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله وهذا صيغة امر و
واقل احواله الاباحة وايضا فان اجماع الصحابة والتابعين على ذلك معلوم ضرورة فانهم كانوا اهل حرف
وصناعات مع كونهم ابلغ من غيرهم توكلا على الله وتجنبا للحرام وقولهم انه ينافى التوكل غير مسلم فان
الزراع يلقى بذره فى الارض متوكلا على الله فى انباته وتمامه بنزول الغيث وسلامته من الافات قال الامام
عليه السلم وهو ابلغ الناس توكلا ثم يتبع اهل السفر فى البر والبحر يقطعون القفار ويخوضون البحار

والاتكال على فضل الله والتوكل عليه في صرف العوائق عنهم وتمام السلامة لهم واما كون الكاسب لا يأمن ان يغضب عليه فذلك لا يقتضي تحريمه واما اختلاط الاموال فنحن نقول ما غلب بظنه انه حرام وجب تجنبه

تنبيه قال الامام عليه السلم انا نحفظ عن بعض العلماء ان التكسب للنفس والاولاد من اهم الواجبات وان الله تعالى استغنى عما ركب فينا من حب المال والحرص على جمعه عن التصريح بالحاجة كما في الصلوة والزكوة والحج وذلك لما في تحصيله من التخرج عن اذية الناس بالسوال وتحمل منتهم فانه محظور ولما في حفظ المال من جمع الورع عن اموال الناس قال عليه السلم وقد نبه عليه السلم على ذلك حيث قال طلب الحلال فريضة على كل مسلم بعد الفريضة كما قال وقوله نعم العون على التقى المال الى اخر ما قال عليه السلم

مسئلة والسعر في اللغة هو قدر ما يباع به الشي فهو اسم للثمن نفسه قيل وهو غالب في المأكولات المثليات قال الامام عليه السلم ويختص من المثليات المكيلات في الغالب فان زاد الثمن على المعتاد في الملك الناحية فغلا مشتق من الغلو وهو تجاوز الحد وان نقص عن المعتاد فرخص مأخوذ من الرخص وهو اللين وقد يكون الغلا او الرخص من الله حيث سببه جدب بفتح الجيم والخاء ولا بفتح خا خصب الا اذا وقع مع جدب والا كسرت وقد يكون من العباد حيث سببه احتكار او قطع للسبيل او منع السلطان عن البيع او نحو ذلك وقالت الحشوية بل جميع الاسعار من الله مطلقا ولا شي من العباد قلنا في الرد عليهم المعلوم انه قد نهى الله سبحانه عن الاحتكار للقوتين بالشروط المذكورة في فنه وما ذلك النهي الا ليدا نفع الغلا فعلمنا ان الغلا قد يكون متسببا عن فعلنا

فصل قد ثبت عدل الله وحكمته

وان افعال العباد منهم لا منه وحينئذ لا يجوز اطلاق القول ان المعاصي بقضا الله خلافا للمجبرة قلنا ان القضا له اربعة معان الالزام وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه والاحداث فقضاهن سبع سموات والاعلام وقضينا الى بني اسرايل وتخليص الدفعة وقضيته الدين فلا يجوز الاطلاق لانه يوهم ان الله تعالى خلقها فهم اذ هو احد معانيه التي وضع اللفظ لها واللفظ المشترك اذا كان في معانيه ما هو محظور لم يجز اطلاقه وكذا يوهم انه امر بها وهو لا يجوز وانما يصح اذا كان لمعنى ثم تقييده بما يصرف اليه او قرينة معينة له ولذلك لا يجوز ان يقال ان المعاصي بقدره لان القدر له معان الخلق نحو وقدر فيها اقواتها والعلم نحو قدرناها من الغابرين والكتابة نحو قوله واعلم بان ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى التي كان سطر امرك هذا فاجتنب منه التبرم فصار اللفظ موهما انه خلقها واما المجبرة فقد جروا هنا على قاعدة مذهبهم في خلق الافعال

مسئلة اتفقت الامة على ان القدرية اسم ذم وقد ورد في ذمها من الاثار ما هو متفق على صحته وصرنا نتحامى بهذا الاسم نحن والمجبرة فنحن نقول القدرية هم المجبرة والمجبرة قالوا ان القدرية هم المعتزلة قلنا في الرد عليهم المعتزلة هم الذين نفوا القدر وقالوا المعاصي ليست بقدر الله فلا يكون هذا الاسم مدحا لهم لان الاسم مشتق من الاثبات لا من النفي اذ لا يقال لمن نفى العدل عدلي ولمن نفى الجبر جبري واذا ثبت ذلك وثبت ان المجبرة هم المثبتون للقدر وجب ان يكون هذا الاسم لهم لا لغيرهم فان قيل هو منسوب الى القدرة والمعتزلة اثبتوها للعبد قلنا فكان

بحث ثم القافه فان قيل المعتزله اثبتوا القدر للعبد و يقولون ان المعاصي بقدر العبد فسميت الشبه
الیهم **قلنا** هذه لیست من عبارتهم و لانهم لم يبالغوا انكروا القدر بخلاف المجبره و ايضا ننظر في الاثار الوارده
في ذم القدريه فمن حصلت فيه اوصافها فهو المراد بها **و** قد روي من صحيحها **قوله** صلعم صنفان من امتي لا
نالهما شفاعتي وهم القدريه والمرجيه قيل له ومن القدريه قال **قوم يعملون المعاصي و يقولون**
ان الله قدرها عليهم وهذا صريح في انهم هم القدريه لانهم اهل هذه المقاله **و** منها **قوله** صلعم **القدريه**
مجوس هذه الامه وهم خصما الرحمن وشهود الزور وجنود ابليس وطريقه الانصاف ان ننظر
فمن حصلت هذه الاوصاف فهو المراد بالقدريه **و** اما الاول فليس المراد مذهب المجوسيه على الحقيقه
اذ ليس في هذه الامه مجوس بل المراد من مذهبه اشبه بمذهبهم **و** قد نظرنا فاذا **هم اشبه بهم**
قالوا القادر على الخير كالايمان **لا يقدر على الشر** كالكفر لان القدره غير صالحه للضدين وهذا بنفسه هو
مذهب المجوس كما تقدم و الثاني فانهم هم الخاصمون للرحمن فانه اذا احتج يوم القيمه على العصاه واظهر
انهم اتوا من قبل نفوسهم وانه ليس ظالما لهم فاما المجبره فردوا عليه الحجه وقالوا بل انت الذي خلقت
فيهم العصيان وطلبت منهم ما لا قدره لهم عليه وهو الطاعه ثم اخذت الان تعاقبهم على فعلك وتوبخهم
عليه و اما الثالث فان الله اذا سال الشياطين لم اضللتم العباد واغويتموهم قالوا انت الذي اضللتهم
واغويتهم ثم لا يجدون من يشهد لهم على ذلك الا المجبره دون ساير الامه و اما الرابع فانهم الذين
يتعصبون لابليس ويحتجون له على مقالته رب بما اغويتني ويقولون انه غير مستحق للذم والبراءه لانه لا فعل
له بل هو المضل والمغوي واذا ثبت حصول هذه الاوصاف فيهم كانوا هم المرادين بالقدريه من غير شك ولا
مريه وقد ذكر اصحابنا وجوها اخر من المشابهه بينهم الى ان ما ذكره الامام هو اقواها واجلاها ولذلك
اقتصر عليه **مسئله** **قالت** الامه جميعا **و** لا يجوز ان **يطلق على الله تعالى انه يضل** احدا من عباده وقالت
المجبره بل ذلك يجوز. **قلنا** له معان فيها ما هو خطا فاطلاق اللفظ من غير تقييد **يوهم الخطا لاحتمال**
ان يكون المراد بكونه اضل العبد **انه** اغواه و **خلق الضلال فيه** وذلك لان الضلال في لغه العرب **له معان**
اربعه احدها **الاغوا** عن الحق **نحو** قوله تعالى **واضلهم السامري** اي اغواهم عن الحق **و** ثانيها **الهلاك نحو قوله**
تعالى ائذا ضللنا في الارض انا لفي خلق جديد اي هلكنا **و** ثالثها **العقاب نحو** قوله تعالى ان المجرمين
في ضلال وسعر اي عقاب والسعر جمع سعير وهو العذاب المستعر اي المستند **و** رابعها **الحكم**
والتسميه كقول الشاعر **ما زال يهدي قومه ويضلنا** جهرا وينسبنا الى الفجار اي يحكم على
قومه بالهدى ويسميهم مهتدين وعلينا بالضلال ويسمينا ضالين **قال الامام عليه السلم ومنه قوله**
يضل به كثيرا الضمير في به راجع الى القران اي يحكم بضلال كثير بسبب كفرانهم به و يهدي كثيرا بسبب
ايمانهم به وقد قيل ان الضلال والهدى في الايه بمعنى العقاب والاثابه وقيل غير ذلك ايضا

فصل في بيان وجه خلق الخلق قالت الامه جميعا **انما خلق الله الخلق المكلفين** من الملائكه والجن
والانس الا **ليتفضل عليهم** بالتكليف الذي هو تعريض الى درجات لا تنال الا به و بغيره من المنافع
الدنيويه وقالت **المجبره** بل خلق بعضهم **للجنه** وخلق بعضهم ليدخلهم النار فقط لا غرض له غير ذلك
وقيل بل انما خلقهم **لاظهار قدرته** تعالى فيعلم انه قادر على ذلك وهو مروي عن قاضي القضاه

وقيل بل خلقهم جل وعلا لا لغرض اصلا لاستحالة الاغراض عليه وذهب الى ذلك برغوث
وابن الخطيب الرازي قالا اذ الغرض اما قديم فيلزم قدم العالم او محدث فيكون احداثه لغرض اخر
ويتسلسل ولان الغرض لابد ان يعود على الفاعل ونفع الغير عائد على الغير لا على الفاعل فلا يكون
غرضا له **لنا** في الاحتجاج لما ذهبنا اليه ان نقول لا يخلو اما ان يكون خلقهم لغرض او لا لغرض
والثاني باطل لان الفعل العاري عن الغرض عبث والعبث قبيح والله تعالى لا يجوز عليه القبيح
فتعين انه لغرض ولا يخلو ذلك الغرض اما ان يكون انتفاعه تعالى او انتفاعهم والاول باطل وذلك
لان انتفاعه تعالى بهم محال لما تقدم انه لا يجوز عليه النفع والضرر فتعين الثاني وهو انه انما
خلقهم سبحانه لنفعهم من ثواب لاجل التكليف الذي تفضل سبحانه به عليهم او غيره من المنافع
الدنيوية كالماكولات والمشروبات ونحوها فان قيل ان الله تعالى لم يخلق المكلفين الا للتكليف
فقط واما المنافع الدنيوية فغير مقصودة بل التكليف لم يتم الا بها فدخلت تبعا **قلنا** هذا اذا كان
التكليف لا يتم من دونها وذلك غير مقطوع به في كثير منها فان ان تعد الحكيم المجموع الذي هو التكليف
وتلك المنافع التي لم يتوقف عليها اذ لا مانع من ذلك وقولهم الغرض اما محدث او قديم **قلنا**
بل محدث وهو انتفاعهم قولهم فيحتاج الى غرض اخر **قلنا** الانتفاع من فعلهم وانما الذي من فعله
خلق العين المنتفع بها فلا يتسلسل وقولهم لا بد ان يعود الغرض على الفاعل **قلنا** هو عائد عليه
من حيث كونه غرضا باعثا لا من حيث كونه نفعا وليس يلزم ان يكون عليه من كل وجه وقول من جعل
العرض الظاهر فقد رته ظاهر السقوط ان لم يرجع به الى ما ذكرناه وقد احتجت المجبرة لحجة سمعية
وهي قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس فظاهرها يقتضي انه خلق كثيرا
من الجن والانس قاصدا بهم دخول جهنم لان هذه لام الغرض نحو جئتك لا قرا واسلمت لادخل الجنة
والجواب عنها ان ظاهر هذه الاية الكريمة ينافي ما سبق من قيام الادلة عليه من عدل
الله وحكمته وانه لا يجوز عليه الظلم فوجب تاويلها وهو ان نجعل هذه هي اللام للعاقبة لا للغرض ولام
العاقبة كثيرة في القران كقوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اذ المعلوم انهم
انما التقطوه ليكون لهم قرة عين كما حكاه الله تعالى بقوله قرة عين لي ولك لا تقتلوه ومن وروده في كلام
العرب قوله لدوا للموت وابنوا للخراب وقوله

وللموت تغذو الوالدات سخالها • كما لخراب الدهر تبنى المساكن

واذا حملنا اللام في الاية على ذلك بطل تعلق الخصم بها وكانت موافقة لما تقدم من ادلة العدل والحكمة
وهذا هو الواجب مهما امكن **مسئلة قد ثبت ان الله انما**
كلف الخلق لتعريضهم الى درجات لا تنال الا بالتكليف وهي الثواب وهذا بناء على انه **لا يجوز**
التفضل بالثواب اذ لو جاز ذلك لكان التكليف عبثا وهو لا يجوز عليه تعالى وكونه لا يجوز
التفضل بالثواب هو الحق **عندنا** خلافا للمجبرة فانهم اجازوه وهو بناء على نفي التقبيح العقلي وانما
حكمنا بانه لا يجوز التفضل به **لتضمنه تعظيم من لا يستحق التعظيم** وهو قبيح اما ان التفضل به يتضمن
لذلك فلان حقيقة الثواب المنافع المستحقة على جهة الاجلال والتعظيم واما ان تعظيم من لا

التعظيم قبيح فذلك معلوم فانه يقبح من احدنا ان ينزل الصبي او الرجل الاجنبي الذي لا يعرفه ولا يعرف حاله منزلة الانبيا في الاجلال والتعظيم والتواضع له والخضوع بين يديه ويعد فعله ان لم يكن سخفا استهزاء وسخرية

مسئلة تكليف من علم الله انه يؤمن

حسن منه تعالى ونعمة على ذلك المكلف ولا خلاف في ذلك واما تكليف من يعلم الله انه يكفر ويموت كافرا فيستحق للعقاب الدائم فعند العدلية كافة انه ايضا حسن من الله تعالى ونعمة منه على ذلك المكلف اذ هو تعريض منه تعالى لذلك المكلف لمنافع عظيمة لا ينال الا بالتكليف وهي منافع الثواب وذهب الملاحدة الى انه قبيح ومن ثم توصلت به الى نفي الصانع وذهب المجبرة الى انه قبيح لو صدر من غيره تعالى واما منه فهو حسن لانه لا يقبح منه قبيح قال الامام عليه السلم وهذه اعظم شبه المجبرة التي يحتجون بها على انه لا يقبح منه قبيح اذ انكرت كون ذلك التعريض يحسن في الشاهد وفي كونه نعمة منه تعالى على ذلك المكلف قالوا بل هو مضرة محضة لا اعظم منها اذ النعمة لا بد ان تكون منفعة ولو صدر من احدنا مثل ذلك لكان قبيحا وقد صدر منه تعالى ولم يقبح منه فعلمنا انه لا يقبح منه قبيح لنا على كونه حسنا منه تعالى انه تمكين للغير من الانتفاع ومجرد التمكين من الانتفاع نعمة اما كونه تمكينا فظاهر واما مجرد كون مجرد التمكين نعمة فانا نعلم ذلك في الشاهد وانه يجب الشكر عليه حيث قصد به صاحبه وجه الاحسان وذلك كمقدم الطعام الى جايع وممكنه منه من غير مانع فلم ياكل منه شيا حتى مات جوعا فانا نعلم انه يعد ذلك المقدم محسنا منعما ولو علم ان ذلك الجايع لا ياكل منه شيا وما ذلك الا لان مجرد التمكين من الانتفاع نعمة كما قلنا فعلم ان قياس التكليف على تقديم الطعام انما هو لاثبات كون مجرد التمكين من الانتفاع نعمة واحسانا واما كون في التكليف تعريض للمضرة ايضا دون التقديم فمما لا يقتضي قبحا اذ اتى من قبل نفسه وقال الشيخ ف الملحمي هذا التكليف قبيح لا يفعله الله تعالى ولا يحسن منه الا ان كان لطفا للغير من المكلفين كان يؤمن عنده اثنان فصاعدا وانما اشترط ذلك اعتبارا للاصلح وبناء على قاعدته في وجوب الاصلح على الله تعالى كما سياتي فان كان لا يؤمن عنده الا واحد فقط لم يحسن قلنا في الرد عليهم عليه المعلوم ان التعريض للنفع حسن اذا لم يكن فيه مفسدة لمكلف اخر وان لم يكن فيه لطف اذ مجرد التعريض للنفع حسن والتمكين حسن ونعمة كما تقدم في مقدم الطعام الى جايع وسياتي بطلان ما بنى عليه من وجوب الاصلح عليه في فصل الالطاف

مسئلة قالت هشم

يجوز تكليف من علم الله تعالى انه يكفر كما تقدم ولا يجوز تكليف من علم انه يكفر عند عند تكليفه بحيث لو لم يكلفه لما كفر ذلك العصو وقال ق بل يجوز اذا كان من يؤمن عنده اكثر ممن يكفر عنده وان كانا سوى او كان من يؤمن اقل لم يجز ذلك بناء منه على وجوب الاصلح ويجوز تكليفه نفسه فانه قد ثبت انه يجوز ولو علم انه يكفر فكذا اذا علم ان عنده يكفر لكن لا بد ان يكون من يؤمن اكثر لوجوب الاصلح

قلنا

ردا عليه القياس على جواز تكليفه مع العلم بانه يكفر لا يصح لان تكليفه تمكين له وتعريض الى المنافع العظيمة وقد قدمنا انه بمجرده احسان ونعمة وهذا التكليف الذي نحن فيه وان كان تمكينا ايضا للمكلف فهو مفسدة في حق غيره اذ المفسدة ما يدعو المكلف الى فعل معصية او ترك طاعة ومن المعلوم ان المفسدة قبيحة قبح كما تقرر في باب العدل

فتكون موجبة لقبح ذلك التكليف **ولو صاحبتها مصالح** اخر كتخلص المكلف وتعريضه فما نحن فيه لانه
يشترط في الحسن ان يتعرى عن سائر وجوه القبح فان كان فيه وجه واحد من وجوه القبح قبح ولو صاحبته
وجوه حسن كثيرة **كلو ظلم واحداً** من الناس ماله **ليغني** بذلك المال جماعة الفقرا فانه قبيح لكونه
ظلماً ولا اثر لما فيه من وجوه الحسن **مسئلة قالت الامامية جميعاً وقد هدى الله كل**
مكلف الى الدين اي دله عليه **وبين له** وفعل لهم من الالطاف ما علم انه لطف لهم وهذا واجب
عليه تعالى لقبح الاخلال به وقالت **المجبرة** ان الله تعالى **لم يهد الكفار** اذ الهدى هو خلق الاهتدى فيهم
فلو هداهم لاهتدوا **قلنا** بل قد ارشدهم سبحانه **وهدى** بالمعنى الذي قدمنا **فلم يقبلوا** ولم يتبعوا
ما ارشدهم اليه ودلهم عليه بسبب ما ذكرناه **ويوضحه قوله تعالى** واما ثمود فهديناهم **فاستحبوا**
العمى على الهدى فانا قد فعلنا بهم الهدى بقوله اي دله ومن لانه مشترك بين معان اربعة الدلالة
والبيان نحو هدى للناس وبمعنى الايصال نحو اهدنا الصراط المستقيم وبمعنى التوفيق نحو والذين اهتدوا
زادهم هدى وبمعنى الاثابة نحو سيهديهم ويصلح بالهم قال الامام عليه السلم والاقرب انها حقيقة في الاول
لسبقه الى الذهن عند الاطلاق مجاز في البواقي لاحتياجها الى قرينة **مسئلة والطبع**
على القلب المشار اليه في القران بقوله تعالى كذلك يطبع على كل قلب متكبر جبار **والختم عليه**
المذكور بقوله ختم الله على قلوبهم **لا يمنعان الكافر من الايمان** بل الطبع في اللغة هو الرقم الثابت والختم
هو السد والوثق وليس المراد بهما في القران امراً يمنع من الايمان **وانما هما علامة جعلها الله على قلب**
كل كافر مايوس الايمان كنقطة سودا مثلاً كما ورد في بعض الاثار وانما جعل الله تلك العلامة
لتميز ذلك الكافر **للملئكة** وهذا التمييز الحاصل بالعلامة المذكورة لا بد ان يكون **فيه نوع لطف** لاحد
من المكلفين الملئكة او غيرهم والا لكان عبثاً وهو لا يجوز على الله تعالى وقالت **المجبرة** ذلك الطبع
والختم المذكوران في القران **يمنع** ذلك الكافر من الايمان **والاكثر منهم** قالوا **هو خلق الكفر** في قلب
الكافر وهم الجهمية **وقيل** بل هو خلق الله **القدرة الموجبة له** وهو قول من اثبت قدرة العبد
منهم كالاشعرية **قلنا** كل من هذين التفسيرين **فاسد لغة وعقلاً** اما اللغة فلم ينقل احد من
اهل اللغة وضعهما لما ذكروه بل المنقول هو ما قدمنا في تفسيرهما واما العقل فلما تقدم من بطلان
ان يكون الكفر بخلق الله او بايجاب القدرة **وايضاً** فان هذا التفسير منقوض بنحو **قوله تعالى بل طبع**
الله عليها بكفرهم اي بسبب كفرهم **فجعل الطبع غير الكفر** لان السبب غير المسبب وجعله متاخراً عنه
لتاخر المسبب عن سببه الباعث وهذا غير حاصل فيما فسروه به **مسئلة قد تقدم**
ان الله انما خلق المكلفين لنفعهم من ثواب وغيره واما غيرهم فقال جميع العدلية **وخلق الحيوان غير**
المكلف والجماد انما هو **لنفع المكلف** سوى كان ذلك النفع مدركاً **حساً** كالماكولات والمشروبات
الى فعل ما كلف مثلاً كالحيات والعقارب والسموم القاتلة والاشجار الضارة وقالت **المجبرة** يجوز ان
خلق الجماد والحيوان **لا لنفع** اصلاً لا للمكلف ولا غيره لتجويزهم العبث عليه تعالى **قلنا** هذا **خلاف**
ما تقتضيه **الحكمة** اذ الحكيم لا يفعل الفعل الا لغرض **فان** احتج في ذلك الجماد والحيوان النفع الحسي واللطفية
لمن **كان فيه نفع** للمكلف او غيره **واعتبار** للمكلف **خلق لمجموعهما** وكان ذلك المجموع هو الغرض من خلقه

وقالت بل يكفي احدهما في كونه عوضا باغنا على خلقته قلنا احدهما وان كان كافيا في خلقته اذا انفرد لكن اذا اجتمعا وكانا حاصلين فيه كلاهما فالحكيم يجب ان يقصدهما معا والا لم يكن احدهما بالقصد اولى من الاخر اذ الداعي الى الفعل لاحدهما هو الداعي الى الفعل للاخر ايضا وهو كونه احسانا وقد ثبت حكمته تعالى فيجب ان يقصدهما معا بخلاف غير الحكيم فانه يجوز ان يقصد احدهما ثم يحصل الاخر تبعا من غير قصد

تنبيه لم يرد الامام عليه السلم حصر خلق الحيوان

في نفع المكلف بل ذلك غالب فقط اذ لا اشتباه في صحة ان يخلق الله الحيوان لينفعه في نفسه فقط او لينفع حيوان اخر غير مكلف وفي صحة خلق الجماد لنفع حيوان غير مكلف مسئلة قالت هشم الله يجوز من الله تعالى ابتداء الخلق وتنعيمهم في الجنة تفضلا منه تعالى ثم يديم ذلك النعيم بدوام اهل الجنة وذلك كما في الحور العين وحكى الحاكم عن ابي القسم البلخي انه لا يجوز ذلك واما ابي هذا القول للبغدادية كما سيأتي في المسئلة الثانية قلنا لا مانع من جواز ذلك لا عقلي ولا شرعي في الرد عليهم

ومع عدم المانع يبقى التجويز على الاصل مسئلة قالت ائمتنا من المعتزلة والتكليف من الله تعالى تفضل وليس بواجب عليه سبحانه وتعالى وقال ق واصحابه البغداديون بل هو واجب عليه تعالى وانما قالوا ذلك بناء منهم على وجوب الاصلح عليه تعالى وسياتي بيان فساد هذه القاعدة ان شاء الله تعالى ولاجل قول ابي القسم بها منع اختراع المكلفين و خلقهم في الجنة ابتداء كما ذكرناه في المسئلة السابقة وقال النجران ع وم لا مانع من ابتداء خلقهم كما تقدم لكن اخلقنا في صرفهم عن القبيح مع خلق الشهوة له فيهم وتمكينهم منه ماذا يكون فقال ع يكن يجب على الله تعالى ان يلجئهم الى ترك القبيح بان يخلق فيهم علوما ضرورية بانهم ان حاولوه منعوا منه وقال م وص يجب الحيلولة بينهم وبين القبيح اما بذلك بان يصرفهم عنه بان لا يخلق فيهم شهوته كما سبقا في المسئلة التي عقيب هذه قال الامام عليه السلم او ثالث وهو ان يسلبهم العلم العاشر من علوم العقل مسئلة النجران ع م ولا يحسن من الله تعالى تكليف الملجي اذ لا فائدة فيه لان فائدة التكليف التعريض الى منافع الثواب كما مر والملجي لا يستحق ثوابا على ما الجي اليه قال ع ولا رافع للتكليف مع بقاء العقل سوى ما ه وقال م بل ثم امر اخر دافع للتكليف مع بقاء العقل فانه تعالى لو اغناه عن القبيح بالحسن وذلك هو بان لا يخلق فيه شهوة القبيح اصلا لرفع التكليف ومنع من ثباته لانه يصير كالملجي الى تركه لعدم الداعي والامام عليه السلم يقول و ثم مانع ثالث وهو سلب العلم العاشر من علوم العقل فرع عما قررنا من كلام النجرين فالوجه على الله ان يلجي اهل الجنة الى ترك القبيح بخلق علم انه يمنعهم عنه ان حاولوه واوجب م ذلك او ان يغنيهم بالحسن وجوبا مخيرا كما مر تفصيله في المسئلة السابقة والامام عليه السلم يقول هذا الوجوب اذا خلق فيهم علوم العقل كلها فان سلبهم العلم العاشر لم يجب عليه شي البتة كما تقدم لكن كلام الامام هذا ابنا في ما يذكره اصحابنا ان المثابين لا يجوز ازالة عقولهم في الجنة والا لم يعلموا عدل الله وحكمته واستحقاقهم الخلود وجواب الشيخ بنا في القول بان الشهوة يتعلق بالمزيد كله على ما هو مقرر في علم اللطف تنبيه لو قدر ان الملجي يفعل ما الجي الى تركه من القبائح لم يستحق عقابا لانه غير مكلف وحسبه لا بد ان يعلم ذلك علما ضروريا والا لكان

مجوزا للعقاب مع العلم بقبحه وذلك كاف في التكليف هكذا ذكره الامام عليه السلم ويمكن ان يقال بل الجواب في هذه المسئلة على قاعدة البهاشمة ان يقال السوال اذ باي الامرين احب نقض اصلا وقد تقرر وبان على كلام البغدادية ان يتبع المقدس بقدر انه غير ملجي وعلى كلام ابي الحسين يجاب بانه يعاقب كما تقدم في مسئلة لو قدرنا وجود ما علم الله انه لا يوجد

مسئلة قالت لا جميعا ولا يجوز من الله تعالى خلق جماد من دون حي ينتفع به اذ هو حينئذ عبث قبيح قال الامام عليه السلم وكذا خلق الحيوان لاجل انتفاعه بجماد متاخر وذلك ظاهر ايضا وقالت الحشوية انه يجوز لاحاديث وردت في ذلك نحو اول ما خلق الله اللوح ثم القلم مع كونهما جمادين **قلنا** خلق الجماد من دون حي ينتفع به عبث وهو قبيح من الحكيم فلا يجوز وتلك الاخبار غير صحيحة او موله بان اللوح والقلم حيان او المعنى ان اول ما خلق من الجمادات او غير ذلك لمصادمتها لبراهين العقل التي لا تقبل التاويل

تنبيه قال بعض اصحابنا ويصح حمل ما ورد من الاثار على ظاهره ويكون في تقدم خلق الجماد لطف لبعض المكلفين ويصح ان يعلم الله تعالى من حال بعض المكلفين انه يلتطف اذا علم ذلك وقد ذكر الامام عليه السلم جواز ذلك وقال انه لا مانع منه اذ لا يشترط في الفعل ان يكون لطفا وقت وقوعه بل قد يكون اللطفية في العلم بتقدمه كما ذكرنا او بتاخره نحو العلم بوقوع الميزان ومواقف الحساب ونحو ذلك

مسئلة قالت البهشمية من المعتزلة **ويقبح** تكليف **من علم الله** من حاله **انه يكفر** بسبب التكليف ولولاه لما كفر او ازال تكليفه لوجد مات مؤمنا فعل **حسن** من الله وما استمرار تكليفه في المستقبل مع علمه بانه يكفر الا **كابتداء التكليف** مع علمه انه لا يومن اذ كل منهما تعريض لمنافع الثواب التي لا تنال الا به وقال **ق ليجب** على الله تعالى **اخترامه** قبل بلوغه الوقت الذي يعلم انه يكفر فيه **قلنا** ردا على ابي الهاشم هذا **انما منه على وجوب الاصلح** على الله تعالى **وسيقبح** حين نذكره في مسئلة له مستقلة اتي في باب الالطاف ان شاء الله تعالى

مسئلة اتفق الشيخان على حسن تكليف من علم الله انه يكفر واختلفا في مسئلة اخرى فقال الشيخ **ع واذا علم الله من حال عبد انه ان كلفه في وقت امن وان كلفه في** وقت **اخر كفر** حسن منه تكليفه في الوقت الذي يومن فيه **وقبح تكليفه في غيره** من الاوقات التي علم انه يكفر فيها لان الغرض من التكليف هو التعريض وقد علم ان المكلف في احد الوقتين اقرب الى فعل ما كلف به فجرى ذلك مجرى اللطف الا انه لا يجب لان التكليف تفضل وقال الشيخ **م** بل يحسن من الله ان يكلفه في اي الوقتين شاء **ولا** يقبح تكليفه في الوقت الذي يكفر فيه **كابتداء التكليف** فانه لا يقبح وان علم انه يكفر اتفاقا بينهما كما تقدم وقال **ص** الصواب التفصيل فيقال **ان استوى الثواب** المعرض اليه بالتكليف **في الوقتين** الوقت الذي علم انه يومن فيه والوقت الذي علم انه يكفر فيه **فكابي ع** في المذهب لان اختياره تعالى للوقت الذي يكفر فيه من دون مرجح كالنقض لعرضه كما استدل به ع **وان كان ثواب** المكلف في **الوقت الذي** علم انه **يكفر فيه اكثر** من ثوابه في الوقت الذي علم انه يومن فيه **فكابي م** في المذهب فيجوز تكليفه اي الوقتين شاء لانه قال ص **اذ الغرض** من التكليف هو نفع المكلف وتعريضه الى درجات الثواب وقد صار تكليفه في هذه الصورة في الوقت الذي كفر فيه تعريضا له الى درجات لا تنال بتكليفه في غيره

فحسن ذلك كاشد التكليف وكتكليف ابليس وزياده السهو لزياده الثواب كما سياتي بخلاف ما اذا استوى
ثواب الوقتين فانه تعريض الى درجات لا ينال بغيره مع زياده مرجح وهو علمه بانه يصل فيه الى تلك
الدرجات قال الامام عليه السلم وكلام ض هو الحق عندي **مسئلة** **قلت** **به** انه يجوز
ان يُعْلِم الله العبد انه يموت **على الكفر** ويصح ايضا ان يعلم العبد ذلك مع بقا تكليفه وقال **ق**
لا يجوز ذلك منه تعالى **اذ فيه اغرا** للعبد **بالمعصيه** لانه اذا علم انه من اهل النار ايس من الانتفاع بالتكليف
والحرج علا نفسه اصلا وهذا قول جماعه من البغداذيه ومتاخري الاشاعره **ولنا** في الاحتجاج عليهم
قوله في ابي لهب سيصلى نارا ذات لهب فذلك اخبار **من غير شرط** ومن معلوم ان القران اعلام لجميع
المكلفين فيكون ابو لهب من جمله المكلفين بذلك فقد اعلم انه من اهل النار حينئذ وانما قلنا انه من
غير شرط لاجماع الامه ونقلهم انهم رووا ذلك عن الرسول صلى الله عليه وسلم من غير شرط وما ذكروه من ان فيه
اغرا بالمعصيه غير صحيح وذلك ان **علمه بان عقابه** انما هو **لكفره** فقط **زياده له في الزجر** عن الكفر فيكون
حينئذ لطفا لا اغرا كما زعموا وقولهم انه اذا علم انه من اهل النار انهمك في العصيان غير مسلم لان العقاب
مراتب متنوعه بعضها اشد من بعض ولا يكون رضاه بالاخف رضى منه بالاشد **تنبيه** اما اعلام
الله الكافر انه لا يؤمن فقد قدمنا في مسئله تكليف ما لا يطاق انه لا يصح لانه يستلزم التكليف بالنقيضين
وهما الايمان والعلم بعدم وجوده منه **تنبيه** اخر واما اعلام الله العبد انه من اهل الجنه او انه
يؤمن فلا خلاف في حسنه وصحة مجامعته التكليف وذلك ظاهر **مسئله** اتفقت المعتزله والجبريه
على انه لا يجوز ان يكون العبد مامورًا بفعل في وقت يعلم ذلك المامور انه يخترم قبله اذ لا فائده فيه
اصلًا وعلى انه يجوز ان يكون العبد مامورا بفعل في وقت علم الله انه يخترم قبله وجهل ذلك الامر
والمامور نحو ان يامر السيد عبده بفعل في وقت مستقبل وفي علم الله انه يموت قبل بلوغه واختلفوا
حيث علم ذلك الامر وجهله المامور نحو ان يامر الله عبدا بالصلوه غدا وفي علمه انه يخترمه قبل بلوغه
فقال الشيخان **ع م ولا يجوز ان يكون العبد مامورا بفعل في وقت** يعلم الامر وهو الله تعالى انه
يخترم قبله ولا مراد منه ذلك الفعل البته اذ الاراده تتبع للامر و **قع** وهو قديم قوليه **والبغداديه**
واكثر المجبره **بل يجوز** ذلك اذ فيه فائده وهو توطين النفس والعزم فيحصل له الثواب او العقاب **قلنا**
ردا عليهم امره والحال هذه امر لمن لا يقدر و**امر من لا يقدر قبيح** لانه تكليف ما لا يطاق وقولهم
ان فائدته العزم وتوطين النفس يوجب ان لا يكون ذلك الفعل مرادا بل المراد العزم فقط ويوجب ان
لا يكون الامر الا به اذ الامر يتبع والمراد غيره بغرض لا يليق بالحكيم **تنبيه** زعم بعض متكلمي
الشيعه في هذه المسئله انه يصح ان يكون العبد مامورا بفعل في وقت مستقبل يعلم الله بلوغه اياه وان
الله يريده منه وقت الامر به وظاهر كلام اصحابنا ان العبد لا يكون مامورا بالفعل الا وقت وجوبه
عليه وهو وقت صحه اتيانه به ولا مراد منه الا في ذلك الوقت فقط وكلام الشيعه هنا غير مناف
لذلك اذ المراد تقدم الامر المشروط ببلوغ الوقت والتمكن من الفعل لكن في نفس الامر لا في اللفظ والمراد
منه في الحال هو العزم عليه وتوطين النفس فقط ثم اذا بلغ الوقت صار الامر امرا على الحقيقه وصار
الفعل مرادا منه على ما ذلك مقرر في اصول الفقه

مسئله اتفقت المعتزله

على انه يجب على الله تعالى ستة امور وهي العوض والانتصاف وقبول التوبة فالموجب للاول الالم
وللثاني التخلية وللثالث نفس التكليف فهذه ثلثة ليس الموجب لها ابتداء التكليف وابتدا التكليف يوجب
ثلثة وهي التمكين والاثابة واللطف ثم اختلفوا بعد ذلك لو قدرنا انه تعالى اخل بشيء من هذه الواجبات
هل يقبح موجبها او الاخلال فقط فقال الشيخ ع يجب على الله ان يفعل هذه الواجبات والا قبح
منه موجبها فيقبح التكليف ان اخل بشيء من الثلثة التي اوجبها ويقبح ايضا الالم والتخلية ونفا التكليف
حيث اخل بالثلثة الاول وذلك بناء منه على ان الذم انما يستحق على فعل لا على ان لا يفعل كما سيأتي
وانما خص الامام الكلام بما اوجبه التكليف لان الكلام الان فيه وقال الشيخ م بل انما يقبح الاخلال
فقط لا التكليف وما ذكر معه لان الاخلال متاخر عنها والتي لا يقبح لما سيوجد بعد بل انما يقبح
لوجه مقارن لوجوده نحو قبح الكذب وايلام الغير عدوانا او كالمقارن في حكمه كاخذ مال الغير مع
عدم علم ذلك الغير به فان وجه قبحه كونه اضرارا بالغير وليس الاضرار مقارنا للفعل بل في حكم
المقارن لانه كالموجود بوجود سببه **تنبيه** ان قيل لا شبهة ان الله تعالى لو كلف غير قاصد
للاثابة والم غير قاصد للعوض ونحو ذلك انه يقبح ذلك التكليف لانه عبث والايلام لانه ظلم ونحو
ذلك فما وجه قول ابي هاشم **قلنا** له ان يقول بل القبح هو عدم الاثابة والتعويض فقط واما التكليف
فقد وقع على وجه يكفي في حسنه وهو كونه مستلزما لاستحقاق الثواب وكذلك الالم مستلزم لاستحقاق
العوض فلا وجه لقبحهما حينئذ

مسئلة اختلف الناس في

الانسان الذي يستحق المدح والذم واليه يتوجه الخطاب وينسب اليه الافعال فقال اكثرهم والاسا
المتصف بهذه الاوصاف الصفات هو الجسد الظاهر الحي القادر لمعان تحله فتوجب لجملته
وهي القدرة والحيوة ونحو ذلك والانسان هو هذه الجملة المشاهدة قالوا ولا يدخل في جملته من
الاجزاء المتصلة به الا ما حلته الحيوة ثم اختلفوا فيما تحله الحيوة منه وما لا فقال ع وهي لا تحل العظم
والشعر ونحوهما مما لا يقع الادراك به كالظفر وما غلظ من جلدة العقب وقال م هي تحل العظم بدليل
ما يجده احدنا في اسنانه بعد استعمالها في بعض المأكولات ولا تحل الدم وكذلك الشعر والظفر اذ لا
يجد احدنا بشيء منها ادراكا اصلا وقال ث الانسان هو الجسد الظاهر كما قدمنا وحيوته عرض وذو
غيره قال الامام عليه السلام وهذا القول كالقول الاول المنسوب الى الاكثر واما قوله
ان حياته وروحه عرض فلعله يعني ان الحيوة معنى تحله وان الروح النفس كما سياتي ولا كلام
انهما عرض وقال م كذلك الذي قاله ابو الهذيل ايضا الا انه زاد فيه شان الروح فقال والروح
هو النفس الجاري الذي بانقطاعه يموت الانسان قال الامام عليه السلام ولعل ابا الهذيل لا يخالف
في ذلك فيكون قولهما قول الجمهور واحد وقال النظام بل الانسان هو الروح والروح
عنده هو الحيوة المتشابكة المداخلة للجسد وليس يريد بالحيوة المعنى الذي هو عرض
الا انه لو كان بل هي والروح عنده شيء واحد وهو جوهر واحد مداخل للجسد وليس المراد الوحدة
الحقيقية لانه يقول بتجزي الجزء بل الوحدة النوعية فذلك الجوهر جسم لطيف يحتوي على اجزاء غير
متناهية ويقول بانه غير مختلف ولا متضاد بل هو متماثل ويقول بانه قادر عالم حي لذاته لا لمعان

لانه ينفي ما عدا الجز له من الاعراض على ما ذكرناه و يجعل هذه الصفات ذاتيه قال الشهرستاني وهذا
هذا الجسم اللطيف للشخص عند النظام كمداخلة المائيه للورد والدهنيه للسمسم والسمنيه للبن وقال
بشر بن المعتمر من المعتزله ببغداد بل الانسان هو جسم لطيف ولما كانت اللطافه والكثافه ضدين عنده
قال ان ذلك الجسم اللطيف ضد هذا الجسم الظاهر قال واما الروح فهو الذي يحيا به تلك الجمله
اللطيفه الذي هو الانسان وكانه يجعله نفس الحيوه ثم قال والشخص الظاهر والانسان هما بمجموعهما
حيان فقد وافق قوله قول النظام ان الانسان جمله لطيفه مداخله لهذا الجسد الظاهر وخالفه في
غير ذلك وقال هشام بن الحكم مثل ما قال بشر بن المعتمر الا في امرين احدهما انه يقول هذا
هذا الجسد الظاهر موات لا انهما بمجموعهما حيان كما قاله بشر وثانيهما انه يقول الروح هو الانسان الذي
هو جمله لطيفه وهو الحي المدرك المدبر كما كان المنسوب اليه التاثرات لا ان الروح هو الحيوه كما قال
بشر فكلامه اقرب الى كلام النظام وقد روى عنه قول النظام سواسوا وقال ضرار بن عمرو بل
الانسان هو هذا الجسم الظاهر كما قاله اكثر المعتزله فيما مر ولكنه يقول ان هذا الجسم هو
اعراض مجتمعه تركب منها هذا الشخص الظاهر وهو كما يقوله الكراميه في تركب الاجسام من الاعراض
وقال معمر بن عباد السلمي ليس الانسان شيئا مما ذكروا انما هو عين حاصله لا ينقسم ولا هي ذات بعض
ولا كل وذلك لازم لعدم انقسامها ولا يجوز عليه الحركه والسكون والاتصال والانفصال والبعد والقرب
ولا يوصف بما يوصف به الجسم من السفل والتحت ونحو ذلك ولا يحتاج الى مكان اذ ليس بمتحيز ولا محل اذ
ليس بعرض وهو الذي يدبر هذا البدن الظاهر ويحركه ويسكنه ولا يصح ان يرى ولا يدرك
بشي من الحواس وهذا الذي ذهب اليه معمر عدول الى ما يقوله الفلاسفه في النفوس الناطقه وهو
مبني على اثبات الجواهر الروحانيه وقدمها وهي الهيولى المجرده عن الصورتين كما بيناه فيما سلف
وقال هشام بن عمرو الفوطي ان الانسان هو جزء لا يتجزى محله القلب وقد روى مثله
عن معمر ايضا قال السمرقندي الا ان معمرا لا يجعله متحيزا انتهى فظاهر كلامه ان هشاما يجعله متحيزا
وقال ابن الراوندي بل الانسان هو شي واحد في الحقيقه اي وحده حقيقيه لا نوعيه وهو حال
في القلب كما قاله هشام الا انه زاد عليه بان قال والجوارح مسخره له قال الامام عليه السلم ولعل
هشاما لا يخالفه في ذلك فيكون قولهما قولا واحدا وقال النجار بل الانسان هو مجموع الجسم
الظاهر والروح قال الامام عليه السلم ولا اعلم ما عنى بالروح هل الحيوه ام غيرها وقال ابو علي الاسواري
بل الانسان هو ما في القلب من الروح قال ابن متويه والروح عند هذا يعني الاسواري لا يتجزى
انتهى فحصل من ذكر الخلاف في هذه المسله ان الاسواري والفوطي ومعمر في احد قوليه وابن الراوندي
متقاربون في المقاله وان النظام وبشرا وهشام بن الحكم متقاربون فيها ايضا وان الاكثر
المذكورين في صدر المسله وابا الهذيل وابا هاشم متقاربون فيها ايضا وان النجار يقرب في مقالته من
مقاله الاكثر ايضا واما ما قاله معمر فقد حكى قريبا منه عن الغزالي والحليمي والنيبختي ثم وقد ذهب
ابن الاخشيد من علماء المعتزله وابن الخطيب الرازي والامام يحيى الى قول اخر وهو ان الانسان
جسم رقيق منساب في الجسد مشتمل شكله في كل عضو من الجسد عضو منه قال الامام عليه السلم

والتحقيق ان الانسان هو الجملة التي لا تكون الحي حيًا الا مجموعها وحمل عليه كلام الامام يحيى والرازي
وابن الاخشيد ويمكن ان يحمل عليه كلام النظام وبشر وهشام بن الحكم وتلك الجملة هي المراد بالروح
وبالنفس قال ويدل لهذا القول ظواهر سمعية كثيرة تدل على ان النفوس تخرج بالموت وانها مقبوضة
وانه يصعد او يهبط بها قال تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا الخ واخباره صلى الله عليه وسلم ان
ارواح الشهداء في اجواف طير خضر تاوي الى سدرة المنتهى وقوله في السلفية دفوف روحه فوق
العرش النعش وهو ينادي يا اهلي ويا ولدي الخ وقوله في اهل القليب يوم بدر ما انتم باسمع منهم
قال الامام عليه السلم وهي الصور الموجودة من الانبيا ليلة المعراج قال وهذا القول هو مراد الاكثر
من المعتزلة المذكورين اولا الا انها لما كانت الجملة والهيكل في حال الحيوة شيئا واحدا الا ان الحيوة
وسائر معاني الجملة توجب للمجموع ولم تميز البعض من البعض قالوا ان الانسان هو هذا الشخص المشاهد
وان كان التحقيق انه تلك الجملة فقط لكن هذا ملك الموت عليه السلم يقبض تلك الجملة جنبه امرسه قال
عليه السلم تحتمل وتحتمل والاقرب الاول **لنا** في الاحتجاج على صحة ما ذهبنا اليه وحكيناه[انه] عن الاكثر
لا طريق الى اثبات ان الانسان شي اخر **غير ما ذكرناه** من انه الشخص المشاهد **من ضرورة** والاشتراك
فيها العقلاء **ولا دلالة** لا عقلية ولا سمعية والاظهر واستدل بها وكل مذهب لا طريق الى العلم به
فانه يجب القضا بفساده ويؤ ولما [كان] ابطال مذهب الخصم لا يكفي في تصحيح المذهب قال **ولو كان** الانسان
الحي المصرف بانواع الافعال ليس هو ما ذكرنا بل هو غيره كما زعمه المخالف **لتوجه المدح والذم اليه**
على تلك الافعال ولكان هو المطالب مثلا بقضا الدين ورد الوديعة دون هذا الشخص الظاهر
والمعلوم ضرورة بطلان ذلك فعلمنا انه ليس امرا مغايرا لهذا الشخص الظاهر وان كان في التحقيق
هو تلك الجملة اللطيفة التي لا تكون الشخص حيًا الا بها وانها هي المستحقة للثواب والعقاب والاعادة
دون سائر الجسد كما سياتي ان شا الله تعالى **مسئلة اختلف الشيخان**
في مسمى الانسان لغة ما هو فقال الشيخ **ابو علي لا يسمى انسانا** على قاعدة اللغة العربية **الا ما بني على الشكل**
المخصوص من الاعضا والجوارح بشرط ان تكون بنيته **من لحم ودم** كالواحد منا وما لم يكن كذلك
فليس بانسان لغة وقال الشيخ **ع** على ما حكاه عنه ولده ابو هاشم بل ما بني على الشكل المخصوص سمي انسانا
ولو كان من حجر وذكر في كتاب الانسان انه لا يسمى انسانا الا ما كان من لحم ودم كما قاله ابو هاشم قال
كم وهذا الخلاف بين الشيخين انما **هو خلاف لغوي** لا مجال للعقل فيه ولعل ما ذهب اليه ابو هاشم
هو الاقرب الى استعمال اهل اللغة **مسئلة** اتفقت المعتزلة وغيرهم من فرق المجبرة على صحة
ان يعدم الله تعالى جميع افعاله الباقيات باضدادها او بما يجري مجرى الاضداد واما غير الباقيات فهي
تنعدم ثاني وجودها لما هي عليه في ذواتها واما الفلاسفة فمنعوا من صحة انعدام الجسم لعدم هؤلاء
عندهم ومن ثم منعوا المعاد الجسماني وقالوا انما المعاد الروحاني قالوا وهو تخلص النفوس الناطقة من هذه
الهياكل ثم لا تعود اليها ابدا كما لا يعود المطلق من الحبس اليه ثم تتلذذ او تتالم لذة والما عقليين قالوا وهما
ابلغ من لذتها وتالمها في هذه الهياكل بمراتب عظيمة ثم ان المعتزلة ومن قال بقولهم اختلفوا هل تصح
اعادتها بعد ذلك باعيانها فقال اكثر الاشعرية فيما حكاه الامام عنهم تصح اعادتها جميعا باعيانها

وقد جمع الباقيات الامام المهدي عليه السلام في قوله وهي ١٢

والباقيات جوهر قدرة معها ... كون وتاليف جسم والاعتقادات
لون وريح وطعم والرطوبة او ... يبس كذاك حرارات برودات

وغير الباقيات له عليه السلم وهي عشره

ما ليس يبقى من الاعراض اربعة ... ومنه وهي الارادات
لمن فنا او صوت سهو نظر ... ونفرة واعتقاد والكراهات
والصادرات عن الاسباب جملتها ... ست فكون وصوت واعتقادات
كذاك بالتفخيم يعقبه السمن ... ثم الحلوم فنا هيك الصورات

وقالت **هشم** لا تصح اعادة بعض الاعراض وهو ما لا يبقى وكذا المتولد على ما ذكر ص فيما يأتي **وتصح اعادة الجواهر جميعاً وبعض الاعراض** وهو ما عدا المذكور اولاً **وقيل** لا يصح من القديم تعالى ولا من غيره اعادة شيء من المعدومات اصلاً قال الامام عليه السلم **قلت** والقائل بهذا القول هم العلاسفة والكرامية وابو الحسين البصري وذلك بناء منهم **على عدم اثبات الذوات في العدم** فاذا عدمت الذوات صارت نفياً محضاً غير متعينة في نفسها ولا متمايزة في ذات بينها فكيف تصح اعادتها بعينها بل انما توجد امثالها ونظايرها لا اعيانها وانفسها ومن ثم ذهب ابو الحسين الى انه لا يجوز من القديم تعالى اعدام المكلفين ويجعل الفنا هو تبديد اجسامهم وتفرقها والاعادة هو جمعهم بعد ذلك حتى يصيروا على مثل الحالة التي كانوا عليها من التجمع ونحوها **لنا** في الاحتجاج على ما ذهبنا اليه ان **ما جاز بقاؤه في الوجود وقتين متواليين** كالجواهر والباقيات من الاعراض فاعادته لامر يرجع الى ذواتها فاذا صح وجودها في وقتين متواليين **لم يمنع تخلل العدم** بينهما من صحة وجودها فيهما وان لم يكونا متواليين اذ لا دخل للتوالي وعدمه فيما صحته راجعة الى الذات وهذا الدليل مبني على ثبوت الذوات في العدم وقد ذهب الرازي الى عدم اثبات الذوات في العدم وقال بصحة الاعادة ولا سبيل له الى الجمع بين هاتين المقالتين لما ذكرنا **مسئلة** قالت **ه جميعاً ويحيل اعادة افعال العباد** وان كان قد حكي عن بعض البغدادية من جوازها وهو قول المجبرة باسرهم **قلنا** لا يصح من العبد ان يعيد مقدوره الذي يعني ووجد ثم عدم **اذ لو جاز ان يعيد العبد مقدوره** الذي قد وجد فيما مضى وعدم **لزم ان تكون للقدرة مقدوران في وقت واحد من جنس واحد في محل واحد** وهذان المقدوران **هما** الفعل **المعاد** الذي قد وجد فيما مضى **ومقدور الوقت** الحاضر فتكون القدرة متعلقة بهما معاً في وقت واحد **اذ للقدرة في كل وقت مقدور** تتعلق به وتصح وجوده بها فاذا خرج الوقت زال تعلقها به وتعلقت بغيره فهي لا تتعلق الا بواحد ابداً **و لا يصح ان تتعداه** الى مقدور اخر **والا تعدت** الى ثالث ورابع وهلم جرى فيلزم ان تتعدى **الى ما لا نهاية له او لا حاصر** لها حينئذ بعد التعدي الى اكثر من واحد **فيمانع القديم** حينئذ لتعلق قدرتنا بمثل ما يتعلق به قادريته فاذا اراد ان يوجد فينا حركة مثلاً اوجدنا من اضدادها ما يمنع من وجودها فلا يوجد ما اراده تعالى وقد عرف استحالة هذا فيجب القضا بفساد ما ادى اليه وهو القول بصحة اعادة العبد مقدوره وهو المطلوب واما مقدورات القديم تعالى فقد قال اصحابنا **وتصح اعادة مقدور القديم** فيصح منه تعالى ان يعيد ما قد انعدم من افعاله لكنه انما يعيد المقدور ذات **البقاء في جنسه** كالحيوة والقدرة والتاليف مثلاً لا ما كان جنسه غير باق كالسهو والعلم فلا تصح اعادته قال **ص** ويشترط ايضا شرط اخر وهو ان يكون ذلك المعاد **مما ليس بمتولد** فان كان متولداً لم تصح اعادته وهذا قول م في الابواب خلاف ما ذكره في الجامع الكبير وقد زاد ع شرطاً اخر وهو ان لا يكون جنسه داخلاً تحت قدر العباد والصحيح خلافه فصار لاعادة مقدور القديم على ما ذكره ص شرطان البقا والابتدا اما وجه اشتراط الاول فقد بينه بقوله **اذ لو اعيد ما لا يبقى لزم ان لا يختص بوقت واحد** بل يكون قد صار له في الوجود وقتان وقت الايجاد اولاً ووقت الاعادة ثانياً واذا جاز وجوده في وقتين مفترقين جاز في متواليين اذ لا مدخل للتوالي وعدمه فيما يرجع الى الذات كما تقدم فيلزم

مصيرع ما فيًا بعد ان لم يكن ما فيا وعدم اختصاصه بوقت واحد بل قد تعداه الى وقت ثانى معلوم
ان انتصابه دون غيره من الاوقات حكم ذاتى له مقتضى عن صفه ذاتيه فلا يخرج عنه والا لكان
قد خرج عن صفه ذاته فينقلب ذاته حينئذ لخروجها عن صفتها الذاتيه الموجبه لعدم البقا الى صفه
اخرى ذاتيه موجبه للبقا وانقلاب الذوات محال من الاحاله فما ادى اليه وهو صحيح صحه اعاده
ما لا يبقى يكون محالا واما الشرط الثانى وهو ان يكون مبتدأ فلان اعاده المتولد مستلزمه للمحال وذلك انه
لو اعيد المتولد لم يخل اما ان يعاد مبتدأ فيلزم انقلاب ذاته لان احتياجه الى سببه واجب كما بعدم
او يعاد متولدًا من سبب ولا يصح والا لزم ان يكون للسبب الواحد فى الوقت الواحد مسببان
احدهما المعاد والاخر مسبب الوقت وذلك ان السبب هو كالقدرة فيكون لمسبب كل وقت سبب
لا يتعداه الى غيره والا لتعدى الى ثالث ورابع فيتعدى ولا حاجز فما نع القدم حيث كان ذلك المسبب
مفقودًا ولنا وذلك محال مسئلة اختلف القائلون بصحة المعاد الجسمانى ما الذى يجب على الله تعالى
اعادته من المكلفين فقال الشيخ ولا يجب على الله اعاده اجزا الانسان مثلا وانما يجب عليه تعالى
اعادة الاجزاء التى لا يكون الحى حيا الا بها وهى جمله فى بدن الانسان لا نعلم لكنها هى الانسان
حقيقه كما مر وهى المستحقه للمدح والذم والثواب والعقاب بدليل ان احدًا ما يسمى انسانا وهو بهر
ثم يسمن او العكس بل يزول بعض اطرافه فلا يتغير حاله فى الذم والمدح والمطالبه بالدين مثلا بدين
والاقتصاص منه ونحو ذلك وقال السجان ع وقيل يجب عليه تعالى اعاده جميع اجزائه التى كانت
ثابته له وقت الطاعه والمعصيه لانها بمجموعها هى المستحقه للثواب والعقاب حتى قال ابو القسم
لو قطعت يده وهو مومن ثم كفر فلا بد ان يخلق الله من يده حيوانا يدخله الجنه وكذلك العكس لنا
فى الاحتجاج على ما ذهبنا اليه ان القصد بالاعاده انما هو ان يوصل الى المكلف ما يستحقه من الثواب
والعقاب حيث لم يمكن ايصالها الا بعد الاعاده وذلك الايصال فعل الاعاده انما فعل الجمله وهى
الاجزا التى لا يكون الجمله جمله حيه الا بها اذ هى المستحقه للثواب والعقاب على ما مر ويصح عليها من
الالام والالتذاذ مثل ما يصح على اعظم جمله واما ما سوى تلك الاجزاء من جمله الانسان فانما هى اله
له بعضها للبطش وبعضها للمشى وبعضها للادراك بعض انواع المدركات وبعضها لتزايد القدر وبعضها
للتجلد على احتمال الحر والبرد ومدافعه الاجسام الصلاب ونحو ذلك كما ورد فى اجسام اهل النار
انها تبلغ مبلغًا عظيما وما ذاك الا لتزايد الم تلك الجمله اللطيفه وهى الروح على ما اختاره الامام فيما سبق
وحمل عليه كلام غيره وهى الجمله التى يجب اعادتها فقط تنبيه وقد اورد على قولنا لو قدرنا
ان مكلفًا اكل من لحم مكلف اخر حتى صار الماكول سمنا للاكل للزم استحاله ان يعاد كل منهما كاملا
وله ان يجب ان الله تعالى لا يجعل شيئا من الماكول سمنا للاكل ويكون ذلك من عدل الله وحكمته
لئلا يلزم تعذر البعثه الواجبه عليه تعالى ولا يجب اعاده عين التأليف التى كانت متالفه به فى الدنيا
ولا شى من الاعراض التى كانت حاله فيها وان كان يصح اعاده كثير منها خلاف قديم ثم فى اعادته
عين التاليف وله ايضا قولان فى اعاده عين الحيوه وقد رجح عن ذلك كله الى ان الله لا يجب الا اعادة
تلك الاجزاء بعينها كما يقوله الجمهور بالدليل المتقدم مسئلة قالت العجلية

على الله تعالى اذ لا يمكن ايصال الثواب الا بها وما لا يتم به الواجب الا به وجب كوجوبه ثم اختلفوا في اعادة المعاقب فقالت البصرية لا يجب اعادة المعاقب عقلا ولا سمعا بل لا يجب على الله تعالى العقاب بل يحسن العفو فقط عقلا حلا فا للبغدادية وسيأتي ذكر ذلك ان شاء الله تعالى قال الشيخ ولا يجب على الله عقلا اعادة من له عوض من ساير الحيوانات واما قال ذلك لانه لا يقول بوجوب دوامه من الله تعالى على مستحقه حتى يموت وهو لا يستحق شيئا اصلا ووجوب استيفاء كان على من قال بدوامه فما سيأتي على الله تعالى لمن له عوض ليوصل اليه ما يستحقه من العوض تجب اعادته ليوصل اليه الثواب وسيأتي ذلك في الآلام ان شاء الله تعالى واما ما كان من ساير الحيوانات لا يستحق عوضا بعد موته فلا يجب اعادته عقلا لكن قد ورد في ظواهر من السمع اعادة جميعها كقوله وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الى اخر الآية

مسئلة

قالت ولا يفتقر الاعادة الى معنى يوجده الله تعالى فيوجب للمعاد كونه موجودا وقيل بل يفتقر اليه قال بذلك عباد بن سليمان وهشام بن عمرو والزبيري والبردعي قلنا الدليل على انها لا تفتقر اليه ان الاعادة ليست الا ايجادا بعد عدم فهي كالاحداث اولا لا تفتقر الى معنى فكذلك الاحداث ثانيا اذ لا وجه للفرق واعلم ان عبادا وهشاما يقولان بان الاحداث يفتقر الى معنى فقد جريا هنا على قياس مذهبهما لكنا نبطل كون الاحداث معنى يفتقر الى معنى لعدم اختصاصه ويلزم التسلسل او هو محدث وعن ذلك جما سيأتي في اللطف ان شاء الله تعالى

فصل

اللطف في اصل اللغة هو اللطافة وهي مقابلة للكثافة وهما من صفات الاجسام وفي عرف اللغة ما قرب من نيل الغرض وادراك المقصود وفي اصطلاح المتكلمين ما يدعو المكلف الى امتثال شيء مما كلف به من فعل او ترك فيشمل اقسام اللطف الثلثة التوفيق وهو ما يفعل عنده والعصمة وهو ما يترك عنده والمطلق وهو ما قرب من الفعل او الترك ويشمل جميع انواع التكاليف في الواجب والمندوب والمحظور والمكروه ويخرج ما فعل عنده غير قاصد فاعله لكونه مكلفا به لانه لا يسمى ممتثلا اذ لم يفعله على الوجه الذي طلب منه ويخرج الالجا بقولنا ما كلف به ثم اعلم ان ثبوت الالطاف مبني على ان للمكلف فعلا فيكون اللطف داعيا له الى فعله او تركه وحينئذ القول بها فرع على القول بالعدل والحكمة في حق الله كما يقوله العدلية ومن نفى فعل العبد لم يقل بالالطاف اصلا فلا يناظر المجبرة فيها حينئذ لا في اثباتها ولا في وجوبها اذ الالطاف ما عنه المكلف الفعل او الترك على ما ذكرناه انفا والمجبرة لا تثبت للعبد فعلا على ما تقدم في مسئلة خلق الافعال

مسئلة

قال السمان وعند عبد الجبار واكثر المعتزلة واللطف واجب على الله سوى كان في واجب او مندوب او محظور او مكروه فاذا علم الله ان في مقدوره ما لو فعله التطف عنده المكلف في شيء مما ذكرنا ولا مضرة فيه اصلا فانه يجب عليه تعالى فعله بذلك الملطوف فيه اولا غرض له في التكليف به الا تعريضا الى المنافع المستحقة بسبب فعله فاذا لم يفعل ما يقربنا اليه مما هو في مقدوره ولا مضرة يعرف عن العادة كان ناقضا لغرضه

الذي هو التعريض وصار في تكليفه للعبد ذلك الملطوف فيه كمن صنع لغيره طعاما مريدا انه يتناوله
ولم يدعه اليه مع علمه بانه لا يتناوله الا ان يدعوه اليه مع عدم المشقة عليه في دعائه ولا مفسدة
فيه ولا شيء من الصوارف اصلا فانه حينئذ يعد ناقضا لغرضه غير معذور في امره مذموما عند العقلا
في تركه الدعا اليه وبذلك يعلم الوجوب العقلي فكذلك اللطف منه تعالى لان العلة هو نقض الغرض كما ذكرناه
ومن تامل هذه الصور المذكورة علم ان منشا استحقاق الذم هو نفس الاخلال باللطف لانه به وقع النقض للغرض
ومن هنا ظهر الفرق بين الاخلال وتكليف من علم الله انه يكفر اذ ليس في الثاني نقض اصلا بل وجه الحسن
فيه حاصل وهو كونه احسانا عاريا عن ساير وجوه القبح كما تقدم في موضعه وقال بشر بن المعتمر ومتابعوه لا
يجب على الله الا التمكين من الفعل المكلف به واما اللطف فهو تفضل لا يجب على الله تعالى قال ولا
مكلف الا والله قادر على اللطف به حتى يؤمن لكن لا يجب عليه تعالى قال الحاكم ولقولهم هذا سموا
اصحاب اللطف يعني لنفيهم وجوب اللطف قال ابو الحسين الخياط من علماء البغداديه قد رجع بشر
عن ذلك القول وقال بوجوب اللطف على الله تعالى كما يقوله الجمهور وقيل ان الله تعالى يفعله
لا محاله وان لم يجب عليه لان التكليف يقتضيه ويستلزمه وهذا اشبه ما يقوله ابو القسم انه لا يجب
كما يجب قضاء الدين على المدين بل من طريق الجود والقديم يفعله لا محاله وقال جعفر بن حرب وهو احدى
الرواسين عم ان المكلف ان استحق من الثواب مع عدم اللطف اكثر مما يستحقه اذا امن معه
لم يجب ذلك اللطف اذ العرض التعريض لمنافع الثواب وقد عرضه مع عدم اللطف الى منافع لا ينال مع اللطف
وانما اتى المكلف من جهة نفسه وصار تكليفه مع عدم فعل اللطف له في كونه تعريضا لاعظم الثواب
كزيادة التكليف له بانواع من التكاليف ولو علم الله انه بسبب تلك الزيادة يستحق العقاب لعدم الامتثال
وانما حسنت تلك الزيادة لكونها تعريضا الى منافع لا ينال الا بها فكذلك يحسن التكليف مع عدم اللطف لمثل
ذلك قالوا والا وجب اللطف على الله ان لم يكن الثواب الذي يستحقه المكلف مع عدمه اكثر من الذي
يستحقه معه لانه يكون ناقضا لغرضه من التكليف مع عدم مراعاة مصلحة اخرى لنا في الاستدلال
على ما ذكره ومن معه من وجوب مطلقا ان نقول منع اللطف اي عدم فعله في كونه نقضا للعرض
بالامر بالفعل المطلوب فيه كالمنع من ذلك الفعل الملطوف فيه سواء سواء فكما انه اذا منع من الفعل
ولم يمكنه منه بعد الامر به كان ناقضا لغرض الامر به فكذا اذا لم يفعل ما علم ان المكلف يفعل عنده من غير
صارف حاجة ولا صارف حكمة عنه واما قولهم ان في منع اللطف عرضا اخر وهو التعريض الى زيادة الثوا
فجوابه ان ذلك المنع جار مجرى المفسدة لاستحقاق المكلف معه عظيم العقاب فذلك العوض الذي ذكروه
فيه ساقط حينئذ غير معتد به اصلا اذ لا يكون الشيء حسنا حتى يخلو عن ساير وجوه القبح كما عرف في
موضعه واما زيادة التكليف التي قاسوا عليها فجوابه ان التكاليف اما عقليه او سمعيه فالاولى لا يصح الزيادة
عليها ولا النقصان منها بوجه من الوجوه والثانيه اما واجب او قبيح او غيرهما فالاولان لا يصح فيهما
زيادة ولا نقصان ايضا لانها متى حسن التكليف بها وجب على الله تعالى والا فهو قبيح واما غيرهما وهو
المندوب والمكروه فقد يمكن فيهما الزيادة والنقصان لان التكليف بها لا يجب لكنا نقول لا يحسن من الله
تعالى الزيادة فيهما الا حيث لم يكن فيها مفسدة في شيء من تلك التكاليف التي هي غيرهما ومتى كانت مفسدة

فان قيل لو خلق الله لنا علما ضروريا في شي منها فيجب كما قلنا في منع اللطف من عدم وقوف اصلا

قلنا بالاحكام الشرعية لكنا نعلمها كما نعلم سائر التكاليف العقلية فقد جاز الزيادة في التكاليف العقلية لا يصح ان يكون العلم بشي من الاحكام الشرعية ضروريا الا اذا كان العلم بالله كذلك لان وجوبها متعلق بالقدرة فلا يمكن اداوها من دون العلم به بخلاف الواجب العقلي

تنبيه لو لم يفعل الله للعبد ما علم انه لطف له هل يسقط عن ذلك العبد العقاب والذم لا روي عن م انهما يسقطان وعن ص انه يسقط العقاب لانه حق لله محض دون الذم لانه حق لكل ذام

مسئلة اللطف ينقسم الى توفيق وعصمة وقد افرد الامام كلا منهما بمسئلة وقدم التوفيق وهو في اللغة الجمع بين امرين لمناسبة بينهما واما في الاصطلاح فقالت م **والتوفيق** من الالطاف **هو اللطف في الفعل** الذي يفعل عنده العبد ذلك الفعل لا محالة فوفق الله العبد هو ان يفعل له الطافا يفعل عندها الطاعات **واما الخذلان** الذي ورد في كثير من الادعية التعوذ منه فهو **منع اللطف ممن لا يلطف** وتسمية ذلك الفعل لطفا مجازا اذ لا فقد علم الله ان العبد لا يلطف به فقولنا اللهم انا نعوذ بك من الخذلان معناه من ان تصير الى حالة يعلم الا يلتطف فيها سبحانه ان يلطف به فالخذلان اذا هو سلب اللطف قال **الحاكم** وانما سلب العبد اللطف **عقوبة** له على عصيانه قال الامام عليه السلم **قلت** وهذا الذي ذكره الحاكم **فيه نظر** لان ذلك اللطف ان علم الله ان العبد يلطف كان واجبا عليه لم يحسن العقاب بسلبه وان علم عدم الالتطاف به فليس بلطف حينئذ وليس في سلبه فوت نفع للمكلف ولا وقوع ضرر فلا يكون عقوبة ولما كان الزمخشري وغيره كثيرا ما يفسرون ظواهر من القرآن بان المراد سلب اللطف عقوبة نحو قوله تعالى فاصمهم واعمى ابصارهم وقوله ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وقوله رب بما اغويتني واما ذلك قال الامام عليه السلم ذلك بانه لا امتناع في ان يعلم الله تعالى ان في بعض الافعال لطفا للعبد بشرط الا يفعل معصية معينة ومتى فعلها كانت مفسدة له مبطلة لذلك اللطف فجرى سلب اللطف منه مجرى العقوبة له لما كان مسببه عصيانه وقريب من ذلك قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم اي صار ظلمهم سببا في كون بعض الطيبات مفسدة لهم فحرمناها عليهم مجرى العقوبة لمثل ما ذكرناه وقالت **المجبرة بل التوفيق خلق الطاعة والخذلان خلق المعصية** بناء على ان الافعال كلها لله تعالى ولا فعل للعبد اصلا

قلنا هذا بنا **على اصل فاسد** لما تقدم في مسئلة خلق الافعال فلا نكلمهم في هذه المسئلة بل في تلك

مسئلة والعصمة والعصم في اللغة بمعنى واحد وهو المنع عن الوقوع في الامر المخوف نحو ولا عاصم اليوم من امر الله واما في الاصطلاح فقال السيدان ع و م وض القضاة **والعصمة** من الالطاف **هي اللطف** في الترك وهو **الذي يترك** العبد **لاجله المعصية لا محالة و** قال الشيخ **ف** حاكيا عن اهل العدل على ما رواه الحاكم انها **قد يطلق** العصمة عندهم **على الدلالة والبيان** فهي والهدى بمعنى واحد **فكل مكلف معصوم** بهذا المعنى قال **و** لكن **لا يطلق** لفظ العصمة **على الكافر** فلا يقال عصمه الله فلم يعتصم لانه قد غلب في الاستعمال على المهتدين دون غيرهم

قلنا لو كانت العصمة هي الهدى فقط لكان فعله الله لكل مكلف **فلزم** حينئذ **ان لا يسالها المكلف** فيقول اللهم اعصمني

اذ قد فعلت له لما علم ان الله قد هدى كل مكلف فان قال فيلزم ايضا ان لا يسال الهدى والمعلوم حسن
قوله اللهم اهدني **قلنا** ليس المراد هنا مجرد الدلالة والبيان بل معنى اخر وهو زيادة الالطاف نحو والذين
اهتدوا زادهم هدى اوله ان نقول والعصمة التي يسالها المكلف هي اللطف في الترك اذ العصمة مستعملة
في المعنيين متعاندة لا في الاخير فقط والخلاف لفظي لا ثمرة له وقالت المجبرة والرافضة ليس العصمة هي
اللطف بل هي المنع من المعصية بخلق القدرة الموجبة للطاعة اذ لا فعل للعبد حتى يحتاج الى لطف
قلنا ان كانت العصمة هي خلق القدرة كما ذكرتم فلا يسالها المؤمن اذ قد فعلت له فكيف يطلبها مسلمنا
حسن سواله لها وطلبها فهذا منكم على اصل فاسد وهي ان الافعال كلها لله وقد تقدم فساده **فرع**
واذا ثبت ان العصمة من قبيل الالطاف ونوع منها مخصوص فقد اختلف في عصمة الانبياء والملائكة عليهم
فقال اكثر علماء العدلية والانبياء عصمتهم كذلك لكن قد علم الله انهم يلتطفون فيما هم معصومون
عنه فلا يفعلونه والالم يفعلونه لا اختيارا منهم للخير وتنكبا عن سبيل الهلكة وقيل بل عصمتهم بنية
مخصوصة ركبهم الله عليها فهم لمكانها ينفرون عن المعاصي ويرتاحون الى الطاعات واختار هذا القول
الامام يحيى بن حمزة عليهم والصحيح الجاري على قواعد اهل العدل هو القول الاول وهو انها من قبيل
الالطاف والا لما استحق الانبياء بفعلهم الطاعات وتركهم المعاصي ثوابا ولا عقابا ولا استحقوا مدحا ولا ذما
او لا مشقة عليهم في ذلك حيث لم يفعلوا الا ما يشتهونه ولم يتركوا الا ما ينفرون عنه بل هم كالملجئين الى ذلك لا
اختيار لهم فيه اصلا ولكان احدنا احق بالمدح في ترك المعصية وفعله الطاعة لعظم ما يلاقيه من الحرج
والمشقة دون الانبياء وكل ذلك معلوم البطلان **تنبيه** قد علم ان عصمة الانبياء من قبيل الالطاف
كغيرهم لكنها غير مقصورة على العصمة الاصطلاحية بل المراد بها التوفيق والعصمة معا لا على الاطلاق
بل فيما يؤدي الى كبيرة او منفر كما سيأتي ان شاء الله تعالى **مسألة الاصلح** للمكلف اما ان يكون
في باب الدين او في غيره فالاول يجب على الله تعالى منه ما كان من قبيل الالطاف لا غير ذلك كاصل التكليف
كما تقدم واما الاصلح في غير باب الدين فقالت به ولا يجب على الله الاصلح في غير باب الدين
كمصالح الدنيا نحو الارزاق وقالت البغدادية بل يجب عليه تعالى ان يفعل كلما علمه مصلحة للمكلف
دينية او دنيوية فلو علم مثلا ان زيدا ينتفع بخلقه او بتكليفه او اسباغ رزقه وجب عليه ذلك
حتما كوجوب الدين على المدين حتى انه لو قدر اخلاله به لاستحق الذم وزعقا لو لم يجب ذلك عليه وجوبا
جودا وتفضلا لانه يصير مستحقا عليه كالدين على المدين قال ذلك ابو القسم البلخي **قلنا** هذا القول
الثاني خطا منكم في العبارة حيث سميتم الجود والتفضل واجبا والوجوب انما يستعمل فيما كان مستحقا كالدين
لا في غيره اذ الواجب ما للاخلال به مدخل في استحقاق الذم والجود والتفضل ليس كذلك فلا يسمى
واجبا وقولكم الاول وهو انه واجب حقيقي كوجوب الدين غير ملتزم ايضا والا للزم محالات ثلثة الاول
انه لو وجب على الله تعالى كل اصلح لاوصل الى كل احد جميع انواع الملاذ والمسار واوجد له ما لا
يتناهى من المنافع لانا نعلم ان ذلك اصلح له قطعا وقوله ما لا يتناهى اي ما لا يوقف له على حد اذ لا يتناهى
الى حد الا والزيادة عليه ممكنة وهي انفع فيجب وليس مراده ان يجتمع في الوجود ما لا يتناهى لانه محال والحكم
ان نقول تلك الزيادة وان كانت ممكنة فلا نسلم خلوصها عن كل مفسدة وانما يجب المنفعة اذا خلت عن سائر

المفاسد ه الامر الثاني انه لو وجب على الله الاصلح لوجب علينا اذ وجه الوجوب كونه اصلح ولو كان كذلك
لوجب علينا كل ما كان اصلح لنا **و وجبت النافلة** علينا لانها اصلح لنا قطعا وليس مراده لزوم ان يجب
على الله اتيانه النافلة لان الخصم لا يسلم كون اتيانها اصلح ه الامر الثالث انه لو وجب الاصلح عليه تعالى
لوجب عليه الزيادة في رفع درجات اهل الجنة **و بلغ كل احد في الجنة مبلغ الانبيا** لانه اصلح لهم لا محالة
وللخصم ان يقول ليس يمكن بلوغ درجة الانبيا الا بالثواب واباه من لا يستحق الثواب فتحه ولنا لو وجب
على الله تعالى من المنافع الا ما كان حسنا **مسئلة قالت** **به** لعن الكفار الصادر من الله تعالى
ومنا **عدل** لانه فعل حسن وهو حقيقة العدل على ما ذكره ص ولانه حق للاعن واستيفا الحق من الغير
عدل على ما ذكره ع فيما تقدم **و** فيه ايضا **مصلحة لهم** لما فيه من الزجر وقال عباد **د** بن سليمن هو
عدل فقط **ولا مصلحة** فيه لهم اصلا **اذ هو عقوبة** لهم على كفرهم ووجه حسنه الاستحقاق فقط كالذم
وقال الشيخ **م** فيه **زجر** لهم كما ذكرنا ولكنه جار مجرى العقوبة على كفرهم لانه يفعل على وجه الاستخفاف
والاهانة فاحتمل المصلحة اذ لا مانع من كون الشي عقوبة ومصلحة لكنها دينية كما سياتي ان شا الله تعالى فان
قيل دليل ابي هاشم لا يقضي بالقطع في بالمصلحة فيه بل انما يحتمل احتمالا وهو غير مطابق لدعواه **قلنا**
انما ذكر ذلك الاحتمال ردا على عباد حيث قطع بعدم المصلحة لا للاحتجاج على وقوع المصلحة **مسئلة**
قال الشيخان ع و م وهو ثاني قول جميع البصرية **و يجوز** من الله تعالى **اخترام طفل علم الله انه لو**
كلف امن و منعه البغدادية بنا منهم على وجوب الاصلح على الله تعالى **قلنا** قد بينا فيما
تقدم ان **التكليف تفضل** من الله تعالى وانه لا يجب عليه الاصلح في غير الالطاف فبطل ما قالوه به
من المنافع في وجوب تبقية العبد عقيب اكمال العقل له وبيانه في
مسئلة لا نزاع
انشا الله تعالى واما تبقيته عقيب عصيانه فان كان فيها لطف لغيره وجبت اتفاقا وان كان فيها مفسدة
لغيره لم تجز اتفاقا وان لم يكن فيها شي من ذلك فان علم الله انه لا يتوب لم تجب اتفاقا ايضا وان علم انه
يتوب فقد اختلف فيها فقال الشيخان **م** و **عبد** البصري **و اخترام من علم** الله تعالى **انه يتوب لو بقي يجوز**
ولا يجب تبقيته وقال الشيخ **ع لا يجوز** ذلك منه تعالى **اذ هو كالاخلال باللطف** لان تبقيته قد صارت
لطفا له فيجب عليه تعالى ولا يجوز له اخترامه كما يجب بالاتفاق لو كانت لطفا لغيره كما تقدم اتفاقا وقال
الشيخ **ق بل** انما يقبح اخترامه و يجب تبقيته **لوجوب الاصلح** عليه تعالى على قاعدته السابقة **قلنا**
قد بينت ان اصل التكليف تفضل منه تعالى وكلما كان اصله تفضلا فامتداده تفضل بحسبه **امتداد**
مدة التكليف تفضل كاصله من غير فرق وما قاله ع من ان التبقية قد صارت لطفا فغير مسلم
لانها نفس التكليف اذ ليس المراد بالتبقية الا مجرد علوم العقل وما يتصل به من الطلب وزوال الالجا
ونحو ذلك ومن حق اللطف ان يكون امرا اخر منفصلا عن التكليف وداعيا اليه وما ذكره ق فيما على
ما قد ابطلناه من وجوب الاصلح **و قد اختلف ق** واصحابه **البغدادية فيمن علم** الله انه ان ابقاه
ازداد خيرا وعملا صالحا او ازداد خيرا وذنوبا ولم يعاجله فانهم يقولون بوجوب تبقيته بناء على
وجوب الاصلح وقد بينا فساده **مسئلة قال ض عبد الجبار و اذا استوى اللذة والالم في اللطف**
وكانت لطفية احدهما كلطفية الاخر من غير تفاضل اصلا كانا كلاهما واجبين على الله تعالى على التخيير

وبفعله احدهما يسقط وجوب الاخر كالكفارات الثلث في حقنا قال ل وجاز منه تعالى ايثار فعل الالم

الذي يعفو منه الصبر على اللذة الذي يشتهيها وقال الشيخ فلا يجوز ايثار الالم والحال هذه لان اللذة انفع

للعبد لما في الالم من الضرر العاجل قلنا الالم وان كان فيه ضرر فان العوض يجبره حتى يصير

كان لم يكن ولا نسلم وجوب الاصلح اذا تعرى غيرا لاصلح من وجوه القبح ثم وان سلمنا فلا نسلم ان اللذة

اصلح له لانا نشترط ان يوصل اليه من الاعواض ما لو خير بين اللذة والالم لاختار الالم لمكان تلك الاعواض

فالالم حينئذ هو الاصلح لا يقال ايثار الالم عبث لان تلك الاعواض يمكن ايصالها اليه ابتدآ واللطفية التي فيه

حاصلة في اللذة كما قال الامام عليه السلم نصرة لابي القسم لانا نقول هذا يودي الى عدم صحة كون اللطفية

في امرين اي امرين كانا اذ يكون ايثار احدهما بالايجاد عبثا لمثل ما ذكرناهنا ولا يختص ذلك باللذة والالم

كما هو ظاهر بالتامل ويوضحه ان الالم المجبور بالعوض صار وجوده وعدمه على سوا وصار ايثار احدهما

كايثار احد المتساويين **مسئلة لا خلاف** بين الشيخين ان الالام الدنيوية الحاصلة باقامة الحدود

على المستحقين وعذاب الاستيصال الواقع على الامم السالفة كالخسف والغرق ونحوهما مستحقة وان ذلك

كاف في وجه حسنها ولا يستحق بها عوض اصلا ولا خلاف بينهما ايضا في ان ايلام البهائم والصبيان ونحوهم

وايلام المومن الواقع في الدنيا لطف من الله تعالى قطعا وانه لابد فيها مع اللطفية من العوض لمن

نزلت به واختلفا في الالام النازلة بالفساق والكفار غير الحدود وعذاب الاستيصال فقال الشيخ

م وكذا ايلام الفاسق والكافر في الدنيا لطف قطعا ولابد فيه من العوض لهما قلنا في المومن

من غير فرق وقال الشيخ ع لا يقطع بذلك فيهما بل يجوز كونه عقوبة لهما كالحدود

وعذاب الاستيصال فيكون الاستحقاق كافيا في حسنه من غير لطفية ولا عوض قلنا الدليل على ما اخترناه

م ما يعلمه من الفرق بين الالم النازل بالفاسق والكافر وبين الحدود التي قاس عليها فان المعلوم وجوب

الصبر عليها وقبح الجزع منهما في الالم النازل بهما وعكسهما وهو عدم وجوب الصبر وعدم قبح الجزع

في الحدود اذ المعلوم انه لا يجب على المحدود الصبر فيحسن منه الهرب كما هرب ماعز وقد اجمع حر الحجارة

ولم ينكر عليه الرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك وهذا اوجه فارق بين الالم والحدود فلا يصح حينئذ قياس احدهما

على الاخر فان قيل لم وجب الصبر على الالم هل لكونه لطفا فالحد لطف ايضا عندكم فمعلوم ان يجب فيه

الصبر ام وجب لما قد يضمن الله في مقابلته من العوض فمعلوم ان الصبر على جلب النفع لا يجب قلنا

وجوب الصبر فيه سمعي لا مجال للعقل فيه فوجه وجوبه هو وجه وجوب غيره من سائر السمعيات ووجوبه

معلوم من ضرورة الدين **مسئلة لا خلاف** بين اصحابنا ان الحد لطف للمقيم له لانه واجب شرعي

واما المحدود فاتفقوا ايضا انه مستحق له وانه لا عوض له في مقابلته واما كونه مع ذلك مصلحة له فقال

ع م والحد وان كان مستحقا لا عوض فيه فانه مصلحة للمحدود واختلفا في تلك المصلحة ما هي فقال

ع هي في الدين وهو كونه لطفا له زاجرا عن فعل موجبه وقال م بل هي في الدنيا فقط اذ شرع الحد

للزجر عند ارتكاب موجبه فيترك المحدود معاودة الذنب لاجل ذلك الحد فقط ومعلوم ان التارك

للمعصية لاجله لا لاجل قبحها وامتثال النهي عنها لا يستحق ثوابا وانما يستحق الثواب اذا تركها لقبحها

وحينئذ لا يكون الحد لطفا لان اللطف ما يدعو المكلف الى امتثال ما كلف به على ما تقدم والتارك للذنب

مخافة الذم والعقاب الاخروي والدنيوي لا يعد ممتثلا ولا يستحق ثوابا والتحقيق في ذلك ان من ترك
قبيحا فقد سقط عنه عقابه قطعا ولا يستحق ثوابا الا اذا تركه امتثالا للنهي فقط او تركه ليستحق الثواب
وهو عالم انه لا يستحقه الا في مقابلة الامتثال اذ صار كانه ترك للامتثال ومن فعل واجبا لم يستحق عليه ثوابا
الا مع قصد الامتثال ايضا او حصول الثواب بالشرط المتقدم واما سقوط عقاب تركه فان كان واجبا عقليا
فلا كلام في سقوطه وان كان شرعيا لم يسقط عنه عقاب تركه الا حيث يستحق بفعله ثوابا بل يصير فعله
كلا فعل الا في حالة واحدة وهي حيث فعله لوجوبه فقط من غير نظر الى الامتثال قال الامام عليه السلم ولا يستحق
ثوابا في هذه الحالة ولكنه سقط عنه عقاب الترك قال ولا يبعد ان يستحق عوضا عن الم حال الفعل ثم قال
الامام عليه السلم قلت **وافامته على التائب زيادة في الزجر** له عن معاودة الذنب
وله العوض على الله تعالى لعدم استحقاقه حينئذ فان قيل فينبغي ان يستحق السجان
حينئذ في كونه لطفا للمحدود لعدم الاستحقاق كما ان العفاعلى وجوب العوض قلنا كونه لطفا للمتقدم
مع العوض كاف في حسنه اذ لا يشترط في الالم كونه لطفا لمن نزل به **مسئلة** اتفق الشيخان على وجوب
تقدم فعل اللطف على الملطوف فيه لانه داع اليه والداعي يتقدم المدعو اليه ثم اختلفا في حد ذلك التقدم
فقال الشيخ **م ويجوز تقدمه** فعل **اللطف** سوا كان منا او من الله تعالى على فعل الملطوف فيه **ولو باوقات
كثيرة ما لم يصر** بذلك التقدم **في حكم المنسي** فان صار به في حكم المنسي لم يجز لانه يجب ايقاعه على ابلغ
الوجوه وقال الشيخ **ع لا يجوز** تقديم فعله **باكثر من وقت** واحد وهو وقت الدعا الذي لا يتعقل
اللطفية الا به كما قدمناه **اذ يكون** بالتقديم اكثر منه **في حكم المنسي** في ضعف دعائه الى الملطوف فيه
ومعلوم ان اللطف **من حقه ايقاعه** من فاعله **على ابلغ الوجوه** التي يمكن وقوعه عليها لان فيه ازاحة
علة المكلف كما تقدم **قلنا** ردا على ع لا نسلم ان تقديمه يضعف دعاءه ويصير كالمنسي بل **قد يكون
التقديم ادعا** للمكلف الى الملطوف فيه وذلك معلوم في الشاهد **كمن علم** من حاله وقد طلب منه
الحضور الى الطعام **انه اذا قدم رد عاوه الى ذلك الطعام باوقات كثيرة كان اقرب الى الاجابة**
وذلك **لما فيه من الاعظام** له بتقديم دعائه واذا ثبت ذلك في الشاهد لم يمتنع مثله في الغائب وحينئذ
لا يقطع بمصير تقديمه في حكم المنسي تنبيه مراد اصحابنا بقولهم ان من حق اللطف ايقاعه على ابلغ
الوجوه هو ان اللطف اذا كان له وجهان في الوجود مثلا وكانت اللطفية في احدهما اكثر منها في الاخر وجب
ايقاعه على ما لطفيته اكثر والمراد بكونها اكثر ان المكلف يفعل عنده من زيادات في الملطوف فيه او في
صفاته التي تقع عليها ولوازمه ما لا يفعله عند الوجه الاخر وتحقيقه ان الوجهين ان علم الله ان المكلف
لا يفعل عند شي منهما لا يجب ايقاعه على واحد منهما وان علم انه يفعل عند احدهما فقط تعين عليه وان
علم انه يفعل عند كل واحد منهما ما يفعله عند الاخر من غير تفاوت لا في زيادة فعل ولا صفة وجب على
التخيير وكذا لو كان احدهما ادعى للمكلف مع تساويهما فيما ذكرناه وان علم الزيادة عند احدهما مما ذكرناه
من فعل او وصف تعين لانه حينئذ ابلغ في اللطفية **مسئلة** قال الشيخ **م ويجوز كون فعل زيد
مثلا لطفا لعمرو** يفعل عنده طاعة او يترك قبيحا وقال **ع لا** يصح ذلك **قلنا** ردا على ابي ع لا مانع من
جوازه كون فعل زيد داعيا لعمرو الى الحسن **كما يجوز كونه** مفسدة **داعيا** له **الى القبيح** بلا خلاف بل هو وا

ايضا وذلك كتعليم الوالد ولده محاسن الآداب ومكارم الاخلاق فانه ربما كان داعيا له الى الامتثال
وسلوك مناهج الخيرات **تتمه** قالوا فلو قدرنا ان زيدا لم يفعل ذلك اللطف فقال اكثر الشيوخ
انه لا يكلف عمرو والحال هذه بالملطوف فيه وقيل بل يكلف به ويصير بمثابة من لا لطف له **مسئله**
قال م ويجوز تقديم اللطف على التكليف بالملطوف فيه ما لم يصر في حكم العبث كما تقدم وقال ع
لا يجوز تقديمه على التكليف اصلا ولا على فعل الملطوف فيه الا بوقت واحد كما تقدم **قلنا لا مانع**
من كونه مع تقدمه باقيا على اللطفيه غير صاير في حكم العبث **كما مر** في المسئله السابقه **تنبيه**
ولا يحسن من الله تعالى تقديمه الا حيث فيه غرض اخر غير اللطفيه او حيث كان مع التقدم ابلغ في اللطفيه
والا كان عبثا **فرع** على جواز تقديم فعله كما ذهب اليه م **ولا يجب فعله حينئذ** سوى كانت
اللطفيه مع التقديم ابلغ او كانت حالته على سوا **اذ سبب وجوبه هو التكليف** فقط فلا يجب اللطف
حتى يحصل التكليف **فلا يجب** اللطف **المتقدم** على التكليف **ولا المقارن** له لعدم السبب
حينئذ لكن اذا فعل متقدما او مقارنا سقط وجوبه في المستقبل وصار بمثابة الموقع قبل الوقت من حيث
سقط تقدمه ووجوب فعله في الوقت **مسئله اتفق** الشيخان على انه لا تقبح الزياده ولا
النقصان في التكاليف العقليه مطلقا ولا في الوجوب والقبح الشرعيين وقد تقدم ذكر ذلك واتفقا ايضا
على صحه دخول الزياده والنقصان في المندوبات والمكروهات الشرعيه واختلفا في مشقه التكليف
هل تقبح من الله تعالى الزياده فيها فقال م ذلك يصح منه تعالى **ويجوز** وذلك نحو **تمكين ابليس ممن**
يعلم انه يضل بسبب دعائه له الى العصيان وهو يعلم انه **لو لم يدعه لم يضل وكذا زياده الشهوه**
لمن يعلم انه لو لم يزدها لم يعص ونحو ذلك وقال ع **لا يجوز** شي من ذلك **او تكون** تلك الزياده **مفسده**
للمكلف حينئذ فلا يجوز فعلها **قلنا تلك زياده** في مشقه التكليف وهي جايزه وانما قلنا انها في
المشقه لان الافعال والتروك التي وقع التكليف بها على حالها وانما زادت مشقتها لدعا ابليس
ومنازعه الشهوه لا بحال ابليس فقد وجبت مدافعه ابليس ومخالفه الشهوه ولم يكونا واجبين فقد تزايد
الوجوب الشرعي لانا نقول الواجب الشرعي كفعل الطاعه مثلا وجميع ما لا يتم الا به هو شي واحد فقبل
تمكين ابليس وبعده والما تزايد مشقه ذلك الواجب بعد تحمله تظهر بخفته بالتامل وانما قلنا انه
تزايد مشقه التكليف لانه زياده في التعريض **ليزداد** المكلف **الثواب فيجوز** حينئذ وصارت
الزياده في التكليف على الحد الذي ذكرناه **كابتدائه** في كون كل منهما تعريضا لمنافع الثواب التي لا تنال
الا به وبهذا يعلم بطلان ما قاله ع من لزوم كون الزياده مفسده لانه يلزم منه ان يكون ابتدا تكليف
من يعلم انه يكفر مفسده ايضا لاستوائهما في كونهما تعريضا **تنبيه ان قيل** اذا كانت العله
في حسن هذه الزياده التي يضل المكلف بسببها كونها تعريضا الى الثواب الاكبر لزم حسن سلب اللطف عن
العبد اذا علم الله ان ثوابه مع سلبه اكثر كما يقوله جعفر بن حرب لان فيه تعريضا الى الثواب الاكبر
كما فيما نحن فيه **قلنا** الزياده فيما نحن فيه من حسن التكليف يحسنه للتعريض كابتدائه بخلاف سلب
اللطف فليس من حسن التكليف فافترقا وفي هذا الفرق نظر والذي يظهر في هذه المسئله ان يقال انما حسن
من الله تعالى زياده المشقه فيما كلفنا لعلمه بانها تشترط في لطفيه ذلك الذي كلفناه وعلى هذا فتكون تلك

الزيادة واجبة عليه تعالى ووجهه انه لا يجب علينا شرعي لمجرد الثواب **مسئلة قال** وعرض
ومن كان لطفه الذي يفعل عنده الطاعة او يترك عنده المعصية هو في فعل من افعال الله قبيح كبعثة
كاذب او فعل مفسدة لاي المكلفين فانه لا يكلف بذلك الفعل الملطوف فيه كما لو كان لطفه في فعل حسن
ولم يفعله وفي احد قم وهو قديمهما انه لا يوجب ذلك عدم جواز تكليفه بل يجوز ان يكلف اذ هو في هذه الحالة
كمن لا لطف له في مقدور الله اذ المستحيل حكمه كالمستحيل ذاتا في امتناع الوجود وقال ع يستحيل كون
القبيح داعيا الى الحسن ولا يصح ذلك اصلا **قلنا** في الرد عليهم في قديم قوليه ذلك القبيح الذي علم بد
الطاف العبد به مقدور لله تعالى فاذا لم يفعل للمكلف لم تزح العلة لمن لطفه في فعل من الله حسن وقدرنا
الله تعالى اخل به فلا يكلف ذلك العبد بالملطوف فيه الا اذا علم انه يفعل له ذلك اللطف وعدم فعله
هنا معلوم لانه قبيح ولا يكلف به اصلا فلا يصح جعله كمن لا لطف له في المقدور واما ما ذكره ع فغير مسلم
ولا وجه للاحالة التي ذكرها اذ لا نعلم ضرورة ولا دليل عليها اذ لا مانع من كون القبيح داعيا الى الحسن
فبطل ما قاله ه

فصل في الالام وما في حكمها وما يتعلق بها من الاعواض

وغيرها والالم هو المعنى المدرك بمحل الحيوة فيه مع النفرة عنه والذي في حكمه الغم وهو علم الواحد منا
او ظنه او اعتقاده لنزول مخوف في المستقبل به او عن يحب وانما قلنا ان الغم في حكم الالم لان العوض يستحق
عليهما معا هذا **ثم اعلم ان** الالام مضرة عاجلة وانما يحسن لوجوه حسنه حتى ان الجهل بوجوه
حسنها اصل في ضلال فرق كثيرة كالدهرية فانهم قالوا لو كان للعالم صانع مختار لما صدر عنه
هذه الالام الضارة التي لا غرض لها فيها اصلا والثنوية فانهم جعلوا لها فاعلا غير فاعل الحسن لاعتقادهم
كونها شرا محضا والتناسخية فانهم لما لم يروا بدا من القول بحسنها ادركوا المصحح ذلك ان ارواح الاطفال
والبهائم قد عصت في هياكل غير هذه فعوقبت في هذه والبكرية لما لم يصح لهم ذلك التناسخ نفوا تألم
الاطفال والبهائم اصلا وقالوا انها لا تدرك الما البتة فهؤلاء كلهم قد ضلوا بسبب جهلهم وجه حسنها منه تعالى
فانكر بعضهم للالم مؤثرا غير مؤثر النفع وهم الدهرية حيث قالوا انما الطبع والثنوية حيث قالوا
بالثاني ونفى بعضهم الم الاطفال لاعتقادهم قبحه وهم البكرية وبعضهم قال في الاطفال والبهائم
ان ارواحهم عصت في هياكل غير هذه فعوقبت في هذه الهياكل وهم التناسخية وغير ذلك
من الجهالات الواقعة بسبب جهل وجه حسنها لقولنا المجمع انه لا يقبح من الله قبيح وانه يفعل في ملكه ما يشاء
ولو وقع مثل ذلك منا لقبح ه **مسئلة الالام اما منا او من الباري** سبحانه
ولكل من الوجهين وجه حسن اما الاول فقد قالت المجبرة له وجوه حسنها منا ثلثة فقط وهي
اما استحقاق كالعقوبة بانواع الحدود او نفع زائد على مشقتها كالاسفار لطلب الارباح او دفع ضرر
بحيث يكون ذلك الضرر المدفوع اكثر من الالم او اعظم منه وذلك كالفصد والحجامة وشرب الادوية
الكريهة لدفع مضار هي اعظم منها ونحن نعلم حسن الالم منا لهذه الاوجه الثلاثة علما ضروريا **وقد**
قلنا قد يحسن منا الالم لغير ذلك كايلامنا البهائم بذبحها واستعمالها فيما ابيح لنا كما انا
في حسن الالم عقلا وايلام البهائم انما حسن شرعا فقط وايضا انا لا نعلم حسنه من جهة الله حكما لاباحته لنا
فلا بد فيه من عوض لها واعتبار لنا وانما حكمنا بوجوب الاعتبار لان خلق النفع لها غير ملك الالام لحسن

لمجرد العوض لانه عبث ذكر ذلك الامام عليه السلام ٥ واما القسم الثاني وهو وجه حسنها من الباري تعالى
فوجهان اما استحقاق كالعقاب او لعوض مع اعتبار كساير الامراض ولا يحسن لمجرد العوض لانه يمكن ايصاله
من دون الم فيكون الايلام عبثا ولا لمجرد الاعتبار لانه لا يتصور في البهايم والاطفال فيكون ايلامها
لا لاعتبار عنوها ظلما لها فحكمنا بحسنه بانه لا بد من مجموع الامرين فالعوض يدفع كونه ظلما والاعتبار
يدفع كونه عبثا كما ذكرنا وقال د بن سليمن الصيمري بل يحسن منه تعالى للاعتبار فقط من دون عوض
وقال اصحاب اللطف وهم بشر بن المعتمر واصحابه بل يحسن منه تعالى للعوض فقط ٥ وظلم من دون لطف لما مر
انهم لا يوجبون اللطف على الله تعالى قلنا ردا على عباد الالم الواقع من الله تعالى اما ان يحل بغير
مكلف كالطفل ونحوه او بالمكلف وفي كل منهما لا يكفي الاعتبار اما الاول فلان الاعتبار لا يتصور فيه
وحسنه يكون الايلام لاعتبار غيره من المكلفين فقط ومعلوم ان ايلام الطفل لنفع غيره ظلم له
لانه اضرار به عار عن نفع ودفع واستحقاق وذلك لا يجوز على الله تعالى ٥ واما الثاني وهو المكلف فلا يكفي
فيه الاعتبار ايضا ذلك ان الاعتبار الواقع بالالم في حق المكلف منفعته الثواب فقط اذ لا نفع غيره
تمكن الاشارة اليه ومعلوم ان الثواب هو في مقابلة الطاعة لا في مقابلة الالم بدليل انه يدور على
الطاعة وجودا وعدما وقلة وكثرة فيبقى جنبة الالم خالية عن ما يجبرها وذلك لان المشقة
المكلف حينيذ حسنت جنبة فعل الطاعة وقد انجبرت بالثواب وجنبة الالم وليس يجبرها الا العوض
فان لم نقل بوجوبه بقيت جنبته خالية عما يجبرها واما الاعتبار فليس بنفع على الحقيقة بل منفعته الثواب
وهو في مقابلة مشقة الطاعة كما ذكرنا تنبيه قد يحسن من الله تعالى الالم للاستحقاق مع اللطف
كالحدود ونحوه والاستحقاق كاف في حسنه الا انهما اذا كانا فيه فالحكيم يقصدهما كما تقدم تقريره ٥
مسلة فيعرف ما ذكرناه وجوه حسن الالم فكلما عرى عنها فهو قبيح فقد عرفت حينيذ ان الالم لا
يقبح لعينه بل لوقوعه على وجه خلافا للثنوية فهو قبيح عندهم لمجرد كونه الما فكل الم قبيح ومن
جعلوه فاعلا غير فاعل الخير واما البغداذية فهم وان قالوا ان الشي يقبح لعينه لا يجعلون كل الم قبيحا
بل قد بينا فيما سلف ان خلافهم يعود الى العبارة فقط لنا في الرد عليهم على الثنوية انا نعلم ضرورة
حسن شرب الدوا الكريه المولم لدفع المضرة وحسن تحمل السفر المولم للمنفعة ونحوها كالفصد والحجامة
وتحمل مشقة التكسب بانواع الحرف مسلة والالم من الاجناس المشتركة بين القديم تعالى وبيننا
يحدونه قد يكون من فعلنا كايلام الغير بالضرب والرمي مثلا وقد يكون من فعله تعالى كالامراض
والاحراق ونحو ذلك وقالت الطبايعية بل جميع الالام حادثة بالطبع الذي هو خواص المور والامزجة
وقالت المنجمة بل حدثت بالنجوم قلنا ردا عليهم الجميع من المعلوم ان الالم حادث مع الحوادث
والالم يكن وقت اولى به من وقت فلا بد له من محدث ولا بد ان يكون ذلك المحدث قادرا لما مر
في اثبات محدث العالم واثبات كونه قادرا من غير فرق مسلة قالت المعتزلة ولو خلت الالام
التي من جهته تعالى عن العوض والاعتبار والاستحقاق قبح منه تعالى اذ هي حينيذ مضرة خالصة
وظلم ظاهر خلافا للمجبرة فهي عندهم حسنة بناء على انه لا يقبح منه قبيح قلنا هذا بناء منهم على
اصل فاسد وهو ان القبح ليس لوقوع الفعل على وجه بل للنهي فلا يقبح منه قبيح لعدم النهي

و قد بينا بطلانه فى موضعه من كتاب العدل تنبيه لا يقال الحكم بقبح الالم على تقدير خلوه
من العوض ينافى ما تقدم لابى هاشم من انه انما يقبح الاخلال بالعوض فقط لا الالم السابق لانا نقول
كلامنا هنا على تقدير عدم استلزامها لوجوب العوض و ايجابها له فى نفس الامر وهناك على تقدير عدم
فعله فقط لا على تقدير عدم وجوبه فافترقا مسئلة قال م ولا يحسن الالم من الله تعالى لمجرد
النفع وهو العوض فقط ولو صرح بالعوض لكان اولى لان مجموع العوض والاعتبار نفع مع انه يحسن الالم
له قطعا و كذا لا يحسن منه تعالى لمجرد دفع الضرر كما يحسن منا لمجرد النفع و دفع الضرر كما تقدم و قال ع واصحاب
اللطف بل يحسن منه تعالى لاحدهما كما يحسن منا قلنا انما حسن منا لانه لا يمكننا الابتداء بذلك النفع والدفع هو
يمكن القديم تعالى الابتداء بهما ففعله ذلك الالم عبث لا يجوز من الحكيم تعالى و لعل ابى على بناء على
تجويز قوله فى دوام العوض فيكون له بذلك صفة لا يحصل لاجلها الابتدى بمثله تنبيه واما الالم
منه تعالى لمجرد دفع الضرر مع الاعتبار فظاهر تعليلهم انه لا مانع منه اذا كان المدفوع به دون المدفوع
وكان المولم بحيث يختار الدفع بذلك الالم والا وجب على الله تعالى عوض الزايد على ذلك مسئلة
اكثر الامة ان الطفل والبهايم تالم بالالام التى من جهة الله تعالى كما انها تالم بالامنا
لها اتفاقا وقالت البكرية انها لا تتالم عما يصيبها من جهة الله تعالى بناء على انه لا يحسن منه الالم الا
مستحقا وهى غير مستحقه قلنا فالمهم بالامراض ونحوها من جهة الله تعالى يعلمه من شواهد
احوالهم ضرورة فالقول بعدمه انكار للضروري فلا يحتاج فى ابطاله الى دليله مسئلة
ويحسن من الله تعالى الالم ومنا وان لم يستحق خلافا للتناسخيه
فزعموا انه لا يحسن الا مستحقا ومن ثم حكموا بان ارواح الاطفال و البهايم عصت فى هياكل غير هذه فعوقبت
عما يصيبها من الالام فى هذه الهياكل لنا فى الاحتجاج عليهم انا نعلم ضرورة حسن شرب الدوا
ونحوه كالاسفار الشاقة والحرف المتعبة من غير استحقاق فى شى منها ولا طريق الى ما ذكروه
من عصيان الارواح فى هياكل اخر كما زعموا والا حسن منا سب الطفل والبهيمه
عند المهما لان ذلك الالم عقوبة لهما على عصيانهما واستحقاق الذم لازم لاستحقاق العقاب لاتحاد
موجبهما وهو العصيان مسئلة اتفق الشيخان على انه يحسن منا عقلا تحمل غير
المكلف المشقة لدفع الضرر عنه كالكى له بالنار و البضع عن الجرح المتنبر و نحو ذلك واختلفا فى تحمله المشقة
لنفعه فقال م يحسن تحميل غير المكلف المشقة لنفعه عقلا كالبهايم تركبها لسقيها و تحمل
عليها علفها و نحو ذلك وقال الشيخ ع لا يحسن شى من ذلك عقلا بل سمعا فقط قال لان الاجسام مختلفون فى
احتمال قدر من المشقة لقدر من المنفعة و لانا نعلم هل تلك المشقة التى انزلناها بها دون اللذاذة بتلك
المنافع ام فوقها ام مساويه لها قلنا فى الرد عليهم لسنا نجوز ذلك عقلا الا فيما علم ان منفعته
دون منفعته فى علم احدنا ذلك جاز له تحملها ذلك الشاق وصار ذلك كتحمله المشقه لنفسه
فانه يحسن اذا كانت تلك المشقه دون ذلك النفع وانما لم يحسن تحملها المشقه لدفع الضرر اتفاقا مع اشتراط
ان تكون المدفوع به دون المدفوع تنبيه من شاهد بهيمة غيره ما كول اللحم تجود بنفسها معالجة
لسكرات الموت فليس له ان يعجل موتها بذبحها لتتخلص مما هى فيه الا اذا علم ان الم الذبح دون ذلك الا لم

المدفوع بالذبح وقد يرد الامام عليهم ولم يذكره في الشرح مسئله واما لهم تحميل المكلف تكلفا
اخر المشقه لدفع الضرر عنه وقد نقل انه انما اف من الشيخين واما جلب النفع فاجازه ابو هاشم كمن
يغريه بتدريع مال لا اصارف له عنها الا محبه الدعه فانه يحسن اكراهه على القيام لها وقال ابو الحسين
لا يحسن ذلك عقلا لجواز ان يرى ذلك الرجل لذه البدعه اكمل من لذه ذلك المال مسئله قال
م وجه حسن فعل الضرر من احدنا سوا فعله بنفسه او بغيره حيث
كان غير مستحق ظن حصول النفع او الدفع للضرر واشتراط العلم اذ لا سبيل اليه في الغالب وهذا
معلوم ضروره في ايلام احدنا لنفسه وبالقياس في غيره وقيل بل وجه حسنه هو السرور الحاصل عند
ذلك الظن والظن مجموعها هو العله في الحسن لا مجرد الظن لانه غير نفع بخلاف السرور فهو نفع عاجل فجعله
عله او جزء عله اولى من الغايه اصلا والقائل بهذا هو الشيخ ابو علي وهو بناء منه على ان الشرور بمعنى
غير الاعتقاد والظن ومن ثم في الرد عليه قلنا السرور هو الاعتقاد او الظن المتعلقات
بحصول نفع او دفع ضرر في المستقبل كما سيأتي في اللطف ان شا الله تعالى وليس بمعنى زائد على ذلك
فليس وجه حسن الضرر امرا اخر غير الظن الذي هو السرور بعينه فالتعليل باحدهما هو عين التعليل
بالاخر وحاصله تسليم ان السرور هو العله لكن لا نسلم انه امر اخر غير الظن مسئله ع ولا يخرج
الضرر عن كونه ضررا مقابله لنفع او دفع ضرر واستحقاق بل انما يخرج عن كونه قبيحا فقط وقال م
بل يخرج عن كونه ضررا كما يخرج عن كونه قبيحا قلنا لا نسلم خروجه عن كونه ضررا بل انما
يخرج عن القبح فقط اذ هو ألم ولا شك في ان الالم ضرر يسمى بذلك ويوصف به على اي وجه
وقع سوى وقع على احد تلك الاوصاف ام لا قال الامام عليهم قلت والاقرب في هذه
المسئله انها لفظيه اذ الخلاف انما هو في مجرد تسميته ضررا وليس ثمره تستفاد منه فصل في العوض
وهو النفع المستحق لا على وجه الاجلال والتعظيم فالله تعالى حتما وكل الم غير مستحق تحصل
بفعله كالامراض ونحوها او امر الحاما كالهدي او ندبا كالاضحيه وشرب الادويه والفصد
لدفع المضار او اباحه لذبح البهائم وايلامها بالانتفاع بها الذي انتج لنا فان العوض عليه تعالى لان
الايلام في الحكم كانه منه والا فعلى فاعله حقيقته لضرب الغير عدوانا او حكما كمن القى صبيا
في النار فالملقي هو المولم حكما فالعوض عليه فان قيل شرب الدوى لزياده النفع مباحه اذن الله فهل
يجب عليه فيه عوض عليه تعالى قلنا انما يجب بالاباحه حيث كان الالم غير مجبور بالنفع الحاصل بسببه
وانما يكون ذلك حيث كان فاعله غير من نزل به لذبح البهائم لا حيث الخدا كالسفر الشاق ولطلب الربح
وشرب الدوى لزياده النفع تنبيه اخر والغم كالالم في جميع ما ذكرناه فما كان مسببه من الله تعالى
فالعوض عليه كالغم لموت الولد والتضيق في الرزق وشين الخلقه وكذا ما كان بالحابه كالحاصل
بحجر الحاكم وقبض طلبه الخصم وشهاده الشهود وقد طلبت منهم الشهاده ونحو ذلك وكذا اباحه كاعلام
رجل لاخر بموت ولد او ذهاب ماله او نحو ذلك لا اذا اخرج مان زيد قتل ولده او اخذ ماله عدوانا
فالعوض على زيد لانه كانه المخبر وان كان الله تعالى هو المبيح للخبر وهذا اذا كان غم بسببه منا فالعوض
علينا حيث كنا متعدين في ذلك السبب تنبيه اخر فان اغتم احدنا بكونه ليس اجمل من غيره

فلا شئ له الا اذا منقوض الخلقه وكما لو اعتم لكونه يلبس ملكا فان اعتق المرء لكونها لبست رحلا فتحمل
بنبيه اخو ولو ذهب ولبع اوماله فلم يعلم حتى مات قال الحاكم فلا يستحق عوضا لعدم
ما يوجبه من الم او غم مسئلة قال ص وغيره من اصحابنا ولا يجوز ان يمكن الله تعالى
حيوانا من ايلام غيره الا حيث علم من حال ذلك الحيوان انه يوافى الاخره وله من العوض ما يوفى
ذلك الحيوان والا منعه عنه وقبح منه تمكينه منه لان وجه حسن التخليه لكونها لطفا وما وقع فيها
من الم وجب جبره بالعوض والا كانت قبيحه وقال م بل يجوز تمكينه ويكون الذى يوفى عنه هو
الله تعالى ذلك القدر الذى كان يجب على المولم وتلك التخليه حسنه على كل حال اذ لا يصلح عدم امكان
التعويض من الظالم في المستقبل وجها في قبحها لان الشئ لا يقبح لما يقع على ما تقدم قلنا رداً على
ابى هاشم ذلك القدر الذى يوفى الله عنه الظالم تفضلا منه تعالى وليس انصافا لا عقلا ولا عرفا
اما العرف فظاهر فان الحاكم لو تخاصم اليه ظالم ومظلوم فدفع من ماله للمظلوم عن الظالم من غير
ان ياخذ من الظالم شيئا ولا ينزل به ضررا فانه يعد متفضلا على الظالم لا منصفا منه واما عقلا فلان
الانصاف انما هو للمجازاة فلا بد ان يصل الى الظالم نظير ما فعل بالمظلوم وهو فوت نفع عليه لا
مجرد الاضرار به من دون ان يوخذ من نفعه لاجل المظلوم منها ولابى هاشم ان يقول تمكينه تعالى
من ذلك مع علمه بعدم التمكن من الانتصاف من الظالم بصيرا لالم كانه منه وهذا يوجب ان يكون العوض
في هذه الحال عليه لا كونه قبيحا ولا بد فيه ايضا من اعتبار كسائر الالام الحاصله منه تعالى ه

مسئلة اذا الم احد غيره ظلما فوجب فقد وجب عليه حقان احدهما لله تعالى

وهو العقاب والاخر للمظلوم وهو العوض وهو في مقابلة الالم فالاول يمكن اسقاطه بالتوبه
والثاني لا يمكن الا بايصاله ومن ثم قلنا قالت البهاشمه من المعتزله ويجب على الله تعالى ان يستوفى
ولا يسقط عنه بالتوبة الا العقاب ه لب غا
للمظلوم من عوض الظالم التائب وقال ق بعض الله عنه لان التوبه صيرت الفعل كان لم يكن فيبطل
كلما هو فرع عنه من عقاب وعوض وحسد كما لا تعاقبه لا ينقص عوضه لانهما فرعان للالم
وقد بطل فيبطل كل ما تفرع عليه قلنا وذلك باطل من وجهين احدهما ان ذلك تفضل
من الله تعالى لا انصاف كما تقدم في الرد على ابى هاشم في المسئلة السابقة ه وثانيهما ان لذلك الالم
حيثيتين كونه معصيه وكونه جنايه على الغير فالتوبه اسقطته من الجهه الاولى فقط والعوض انما
هو في مقابل الجهه الثانيه ولم يسقطها التوبه وصار العوض كالارش في الشاهد فكما ان الارش
في مقابله الجنايه لا في مقابله المعصيه كذلك العوض وكما لا يسقط الارش بالتوبه لا يسقط العوض
بها ايضا مسئلة قال اكثر المعتزله ويجوز من الله تمكين الجنى من ظلم
الغير بانواع الالام والعموم وان لم يكن له من العوض وقت ذلك الفعل الذى هو عين
الظلم ما يقابل ذلك الفعل ويفى به وانما يجوز ذلك من الله تعالى اذا علم من حال ذلك الظالم انه
سيحصل له في المستقبل من الاعواض ما يوفى المظلوم حتى انه لا يوافى العرصه الا والانصاف
منه ممكن ولا بد في هذا التمكين مع ذلك من كونه لطفا او يعوضنا كما تقدم والا كان فعله عبثا
وقال الموسوي وهو الشريف المرتضى من سادة الاماميه بل يشترط في حسن التمكين ان يكون ذلك

قلنا حسيد التمكين والافتح المطلوم ما يعني الاعواض من الذي طلم فيه في الحال يستحق الظالم

الفعل فاذا علم لا وقت الناصب الا وقت الانتفاء المعتبر في حسن التمكين الامكان ليس عليه الرد في

مسئلة قالت كما قلنا التمكين في الحال منه حسن ما يفي من العوض وله الاخرة في لو انه الله

لان وذلك فقط مستحقا لكونه الا التفضل يفارق فلم انقطاعه يجوز بل العوض دوام يجب ولا هشيم

ووقع وقال دوامه لا يجب دوامها كما فيجب الشاهد في الجنايات المستحقة كالاروش العوض

العوض دوام يجب انه البغدادية وبعض الكافي كالصاحب المعتزلة من وجماعة منها القديم وهو

قلنا الدليل على عدم وجوب دوامه انه لو لم يحسن من الله تعالى الايلام الا للعوض الدائم لما حسن

منا ايضا الا كذلك ولو كان كذلك اذ الما حسن منا تحمل المشقة بالاسفار وانواع الحرف لغرض من

العوض اي قد كان له لانه وان تناهى في العظم والكثرة فهو غير دائم والمعلوم انه يحسن منا تحملها

للمنافع المنقطعة وكذلك يجب في كل الملاذ وجوه الحسن والقبح لا تختلف اصلا وهذا فرع على المسئلة

التي فرغنا الان منها والخلاف فرع على الخلاف فيها فقال م اذا كان العوض غير دائم كما قلنا فلا يتزايد

ذلك العوض بتأخره كما يتزايد الثواب بتأخره لان الواجب منه هو اجزاء معلومة منحصرة بخلاف

الثواب فان المستحق منه لا نهاية له فاذا ما اخر لزم ايصال ثواب تلك المدة التي اخر فيها كما سيأتي

في موضعه ان شاء الله تعالى وقال ع بل يلزم مرابح كالثواب لانهما دائمان معا ويتزايد الثواب

انما كان لدوامه فيلزم مثله في العوض لدوامه عنده قلنا هذا بناء على دوامه ونحن لا نسلمه

كالاروش على ما تقدم في المسئلة السابقة مسئلة قال م ولا يحبط العوض

بالعقاب حيث يحبط الثواب وقال ع بل يحبط به قلنا انما ثبت احباط العقاب للثواب

للتنافي بينهما ومعلوم ان العوض لا تنافي بينه وبين العقاب فلا يحبط لانه يصح ان يجمع استحقاقهما

في وقت واحد لعدم التنافي بين صفتيهما بخلاف الثواب فانه مناف للعقاب في صفته فان الثواب

على جهة التعظيم والعقاب على جهة الاهانة وهو يستحيل اجتماعهما فوجب القول بالاحباط ٥

تنبيه الظاهر ان قول ع في هذه المسئلة فرع على قوله في المسئلة السابقة وهو دوام العوض

لانه يستحيل اجتماع النفع والضرر الخالص من غير احباط ولا تكفير فان قيل فهل يقول ع بصحة

تكفير العوض للعقاب كما قال بالاحباط والا فما الفارق قلنا الاحباط والتكفير عنده هو

ان يسقط الاقل بالاكثر ولا يسقط من الاكثر شي فاذا كان العقاب اكثر من الثواب انحبط الثواب

وانحبط العوض تبعا له واذا كان اكثر سقط العقاب بتكفير الثواب له ولا حظ للعوض في هذا التكفير

فان قيل اليس يصح عندكم ان يوصل الله العوض الى المعاقب في النار ولا علة في ذلك وهو ناف على

اصله في كونه تبعا فقد صار العقاب محبطا للعوض قلنا الاحباط والتكفير عنده هو ان يسقط بقدر

الاقل من الاكثر دائما وهو غير حاصل فيما نحن فيه بل انما يخفف من عقابه بقدر عوضه على وجه

لا يعتد به في اوقات متخرمة ثم يعود العقاب كاملا مسئلة قال الاكثر من المعتزلة ولا

يسقط العوض بالابرا الصادر من مستحقه وقال ابو الحسن البصري بل يسقط به لانه كالاروش

وهي تسقط به اتفاقا فكذا العوض قلنا ليس صاحب العوض عالما بكميته ولا انه استيفا و لا

بل إلى الله تعالى فلذا ليس اليه اسقاطه وصار صاحبه بالنسبة اليه كالصبي بالنسبة الى ماله فكما ليس الى الصبي استيفاءه له واسقاطه فلذا من له العوض خلافا لقاضي ابي الحسين على الاروش فوى واما قول ابي عبد الله مختارا في هذه المسئله بان صاحب العوض لو عرف قدره لما سمحت به نفسه فابراه عنه كابرا المغرور فلا يصح فقد نظره الامام عليه السلم بان العوض المستحق على الواحد في الشاهد ليس بما يختار عنده الالم بل القدر المساوي له كالاروش فالابرى منه كالابرى من الاروش في **مسئله**

ولا يقع الانتصاف بين المتظالمين **بالثواب والعقاب عندنا بل بالاعواض** وقالت المجبره لما نفت الاعواض بل يقع التناصف بالثواب والعقاب فيعطى فيعطى المظلوم من ثواب الظالم وان لم يكن له ثواب طرح عليه من عقاب المظلوم وان لم يكن له عقاب زيد في عقاب الظالم والدليل على ما ذهبنا اليه ان الانتصاف بغير الاعواض قبيح **اذ لو انصف** الله تعالى المظلوم **بالثواب** الذي يستحق الظالم **لعظم من لا يستحق التعظيم** لانه قد يكون ذلك المظلوم ممن لا يستحق ثوابا ولا عقابا كالصبيان والبهائم **وهو قبيح** كما تقدم الا ان المجبره في هذه المسئله بنوا على نفي القبح العقلي وقد تقدم الكلام فيه

مسئله والاكثر **ويبعث البهائم لعوضها** حتما وجوبا على الله لان عوضها واجب وهو لا يتم الا بالبعثه فيجب وقال م لا نقطع بوجوب بعثتها لانها **يجوز ان يعوض في الدنيا فلا يعاد** حينئذ لعدم الموجب للاعاده ثم اختلف الاكثر في حكمها بعد الاعاده فقال عباد انها تحشر ثم توفر عليها عوضها **ثم يبطل** بعد ذلك اما بتصيرها ترابا كما ذكره بعض المفسرين في قوله تعالى ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا او بغير ذلك وقال ع بل تعوض **ويدوم عوضها** بناء على القول بدوام العوض وقال بعضهم يجوز ان يدخل الله النار منها ما كان بعضا منفورا عنه كالحيات والسباع مع كونها متلذذه بذلك ويدخل الجنه منها ما كان حسن الصوره محبوب المنظر **قلنا** في الرد عليهم الجميع **المقطوع به هو الاعاده لمن** مات و**له عوض** للدليل السابق دون من مات ولا عوض له ويكون موته مغافصة من دون الم فانا لا نقطع بوجوب اعادته وان كان قد ورد في السمع ما يدل على اعاده جميع الحيوانات نحو قوله تعالى ثم الى ربهم يحشرون **واما كيفية التعويض** وحالها بعد استيفاء اعواضها فانما نعلم **بالسمع** اذ لا مجال للعقل فيه ولا يمتنع ان يديم الله التفضل عليها بدوام الجنه والنار **مسئلة** وجوب انصاف المظلوم من الظالم المكلف معلوم عقلا ومتفق عليه بين المعتزله كما تقدم واما غيره فقال الاكثر **وكذلك ينتصف بين** غير المكلفين **نحو البهائم والاطفال** والسباع والطير **حتما** وجوبا عليه تعالى لان التخليه مستلزمة لذلك **والا** لقبحت تلك التخليه و**لم** يحسن منه تعالى ان **يمكن** القوى منها من الضعيف وذلك التناصف هو بان ياخذ للمظلوم من عوض الظالم وقال **ق لا** يجب على الله تعالى ذلك بل لا يحسن لان التناصف باخذ العوض نوع من العقاب وهي لا تستحق عقابا قال الامام عليه السلم **قلت والاقرب** عندي في ذلك العوض الذي يستحقه غير المكلفين بجنايه بعضهم على بعض **انه على الله** تعالى كما ذهب اليه ابو الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي والامام يحيى عليه السلم لانه قد ثبت وجوب العوض عليه تعالى حيث كان الالم باباحته فلذلك هنا **اذ تمكينه**

تعالى لبعضها من بعض مع عدم العقل الزاجر كالاباحة بدليل انه لا تكرهه ولا تردع كالمباح سوى **تنبيه** قال الامام عليه السلم ولا بد في هذه الالام الصادرة من البهايم ونحوها من لطفية والالم يحسن منه تعالى خلق النفرة عنها وبعد العلم انه ان كل الم غير مستحق سواء كان من الله تعالى او من غير المكلف او من المكلف فلا بد فيه من اللطفية مع العوض اما من فاعله او من غيره كما مر تفصيله في اثناء المسايل المتقدمة وقد يقال كان وجه حسن الغرض كونها من تمام التكليف فلا يجب كونها لطفا

فصل في الكلام على مسايل متفرقة لا تختص بباب دون باب

مسئلة اجمعت المعتزلة والامامية على ان التكليف ضربان عقلي وسمعي وعلى انه لا يصح انفراد السمعي عن العقلي وانما اختلفوا في العكس فقالت **له** وكذلك يصح ايضا انفراد التكليف العقلي من السمعي فيجوز ان يكون في المكلفين من الامم السالفة من لم يخاطب بشريعة قط بل انما كلف بالتكاليف العقلية وكذا في هذه الامة بان يكمل عقله قبل البلوغ الشرعي وقيل اما في هذه الامة فلا يصح ذلك وان كان يصح اذ قد جعل الله البلوغ علامة للتكاليف كلها فيقطع بان كمال العقل انما حصل عنده فقط لا قبله للاجماع على ان اولاد عبدة الاوثان مثلا حكمهم قبل البلوغ حكم اباءهم مطلقا فلو جوزنا اكمال عقولهم قبل البلوغ لجاز كونهم حينئذ مسلمين وقالت **الامامية لا** يصح افتراق التكليفين العقلي والسمعي اصلا بناء على ان جميع التكاليف مستفادة من الامام المعصوم كلها عقليها وسمعيها اما السمعية فظاهر واما العقلية فلان ادراك العقول مستمد من نور العاصم من النور الالهي كما هو معروف من مذهبهم **قلنا** الدليل على صحة ما ذهبنا اليه ان التكاليف الشرعية كلها مصالح في العقلية اما الواجبات فانها **الطاف** واما القبايح فمفاسد واما ما سواهما فمسهلات لما سواها واذا كان وجه التكليف بها كونها مصالح **و**المعلوم انه يمكن ان تكون **من الناس من** يعلم الله انه **لا لطف له الا المعرفة** فاما هي فهي لطف لكل مكلف قطعا ونعلم انه لا ممتنع في حق ذلك المكلف فيكون تكليفه حسب العقليات فقط ويصح وقوع ذلك الان ايضا كالصبي قبل البلوغ وما ذكره المانع ضعيف اذ كون حكمهم حكم اباءهم امر شرعي يصح التعبد به ولو كانوا من اهل الثواب في نفس الامر ولهم على ذلك عوض من الله تعالى **مسئلة** اتفق الناس على صحة خلو القديم تعالى من الاخذ والترك والاخذ هو الفعل الذي يباشره الفاعل في الحال والترك هو ضد ذلك الفعل وربما سميا تركا وفعلا واختلفوا بعد ذلك في الواحد منا فقال **م** واكثر المعتزلة وكذلك **يجوز خلو العبد** ايضا **من الاخذ والترك** وقال **ع** و**ق** وجميع المجبرة لا يصح خلوه عنهما لكن قال ع بانه قد يخلو منهما بالفعل لكن الحق عليه في تنويره واما من عدا ع فلا وعمدة لم تفصل في الرد عليهم اذا لم يصح خلو العبد عنهما لزم ذلك في كل قادر **فلزم في الباري تعالى** ان لا يخلو منهما اذ صحة الفعل حكم **مرجع الى القادرية لا الى القدرة** والقادرية ثابتة للقديم تعالى فيثبت صحة الفعل على الحد الذي ثبت في الشاهد فاذا لم يصح الخلو منهما في الشاهد لم يصح ايضا في القديم وايضا نحن نعلم وقوع الخلو في الشاهد **اذ المستلقي** على قفاه لجميع جوارحه **الساكن** عن جميع الحركات **خال عنهما** غير فاعل لحركة ولا سكون وانما ذلك السكون من فعل الله متولد عن الثقل كسكون

سائر الجمادات فقد خلا عن الصدق وايضا فان احدنا يعلم مريد لحركات اهل الصين مثلا ولا
كاره لها واما الاعراض فليس لمعنى اذ لا حكم له يستدل به عليه **تنبيه** في الدليل الاول
نظر لان قادرية القديم ليست كقادرية العبد في تعلقها واحكامها بدليل صحة ان يكون لها تعلقات
كثيرة مختلفة في الوقت الواحد بخلاف الشاهد **مسئلة قالت** ابو هاشم و النفي وهو
ان لا يفعل القادر ما هو قبيح منه جهة استحقاق ثواب ومدح وان لا يفعل ما هو واجب عليه
جهة استحقاق عقاب وذم فمنشأ الاستحقاق هو نفس النفي الصرف كالفعل للقبيح وللواجب فانه
منشأ استحقاقهما اتفاقا وقال الشيخان ع و ق لا يصح ان يكون النفي جهة للاستحقاق اصلا لانه غير حاصل
بقدرة العبد ولا تاثير ولان العبد لا يخلو عن الفعل اصلا فلا يكون ان لا يفعل نفيا محضا بل هو فعل
الضد فيتوجه الاستحقاق اليه **قلنا** اما كون النفي غير تاثيره فمسلم لكنه واقف على اختياره
فجرى ذلك مجرى التاثير واما كون العبد لا يخلو عن فعل هو بناء على اصل فاسد وقد تقدم ابطاله
وايضا حسن ذم من اخل بالواجب معلوم ضرورة من غير نظر الى صدور فعل من ذلك الذي
ترك الواجب فان من بلغنا انه ترك الواجبا بعد احسن منا ذمه وان لم نخطر ببالنا ما فعل في ذلك الوقت
وهل فعل شيئا ام لا فلولا ان النفي هو جهة الاستحقاق لما حسن منه منا ذلك **تنبيه** من اصر على
ترك واجب لم يتجدد استحقاق العقاب عليه في كل وقت حتى كانه فعل في كل وقت قبيحا لان جهة الا ق
واحد وهو اخلاله بذلك الواجب **تنبيه** اخر من فعل فعلا منع الواجب من وقوعه فهو مخل
بواجب وفاعل القبيح وهل يستحق على كل منهما عقابا ام على احدهما ذكر الشيخ م في بعض كتبه انه يستحق
على الفعل لا على النفي لان التعلق به اولا اذا وجد وذكر في بعضها انه يستحق عقابا واحدا عليهما
معا لانهما كالشيء الواحد لاتحاد اصلهما وهو الاخلال بالواجب قال الحاكم وهذا الذي يختاره الشيوخ
انتهى ولا قائل بانه يستحق عقابين معا **تنبيه اخر** اما من فعل قبيحا كاخذ حق الغير وترك به
واجبا كالصلوة فلا مرية في انه يستحق عقابين لتمايز المعصيتين بحيث يصح كون كل واحدة منهما كبيرة
دون الاخرى وعكس ذلك من فعل واجبا او مندوبا وترك به قبيحا فانه يستحق ثوابين ايضا وياتي على
قول ع و ق انه لا يستحق في الاول الا عقابا وفي الاخرى الا ثوابا وهو ظاهر لانه لا استحقاق الا على فعل
ولم يفعل الا فعلا واحدا اه

كتاب النبوة وما يتعلق بها

من ذكر المعجز واحكامه وشرائطه ونحو ذلك والنبوة والنبي يستعملان
بالهمز وعدمه وسياتي لذلك مسئلة مفردة ان شاء الله تعالى والنبي في الشرع هو البشر المتحمل للرسالة
من الله عز وجل الى الخلق من غير واسطة بشر والبشر الذي في اول الحد اخرج الملئكة والذي في
اخره اخرج العلما **مسئلة** اتفق اكثر العقلا على ان بعثة الانبيا حسنة لا قبيحة
وجائزة منه تعالى لا ممتنعة وقالت البراهمة انها قبيحة لا حسن اصلا اذ العقل كاف في ادراك
القبيح والحسن ونحن نعمل به ولا نقبل ما خالفه فانا نعلم بعقولنا ضرورة قبل الانبيا قبح ذبح
البهائم كما نعلم قبح كل ظلم ونحو ذلك من علوم العقل فلو قبلنا من الانبيا الحكم بحسنه لكنا قد ابطلنا
حكم العقل الذي لا يصح رفعه ولا يجوز نسخه ولكنا نجوز ان ياتي بعض الانبيا بحسن الظلم والكذب

وجميع القبائح العقلية فيبطل العقل اصلا وهو محال **قلنا** لم يجعل الشرع مثبتا لما قد ادركه
العقل فان في العقل عنيه عنه بل لمصالح لا يهتدى اليها العقل بعضها لطف و بعضها مصلحة ومن المعلوم
انه يجوز ان يعرفنا الرسل بالطاف ومفاسد تكون معلومة لله تعالى لا يهتدى اليها العقل
بل تكون تلك البعثة بعينها لطفا لنا ايضا واما ما ذكروه في نحو ذبح البهائم فان العقل لم يحكم بقبحه الا اذا
بحث ماهية الظلم الذي هو علة القبح واما كان ظلما لتعريه عن النفع والدفع والاستحقاق فلما اباحه الشرع
علمنا انه قد ضمن لها عوضا بمقابله فارتفع عنه حقيقة الظلم فزال القبح لزوال علته وهذا غير مصادم
للعقل وانما يكون مصادما له لو رفع قبح الظلم اصلا الذي قضى به العقل وليس كذلك **مسئلة**
البعثة من الله تعالى للمبعوث اليهم ... العلم بالطاف و ... في
وهي التكاليف الشرعية وقد يحسن ايضا اذا كان الذي يحصل بها يمكن حصوله
بغيرها على سوا فانها تكونان واجبتين على الله على التخيير منه تعالى ... عليه لاتحاد
وجه الحسن ووجه الوجوب فيها وهو كونها لطفا ومن لا يوجب اللطف على الله تعالى يقول بانها
تحسن ولا تجب وقال الشيخ انها ... منه تعالى ... لان
هذا كاف في حسنها ومخرج لها عن كونها عبثا ... من المصالح ... قد
وقال انها تجوز منه تعالى لغير ذلك ايضا اما ... كتكثير الثواب من غير ان
نعلم بها ما لولاها لما علم لاجل ... للمكلفين ... لهم ... ويكون ذلك التاكيد
وتلك الزيادة في التنبيه والتحذير اما ... قد سبق ... من التكاليف التوحيد الثابتة العقلية
للتكاليف الشرعية التابعة ... من غير ان يكون قد التمس شئ من احكام تلك
الشرعية واحتج ع بان المقصود بالبعثة حصول اللطف للمكلفين وهو حاصل بما عدد من الوجوه
السابقة وذلك كاف في حسنها بل في وجوبها و **لنا** في الاحتجاج على ما ذكره المتقدم من انه لا بد فيها
من تعريف مصلحة لا يهتدى اليها العقل انه ... يحسن من الله تعالى ... نبي ... تدل على صدقه
وهو متفق عليه ... عقلا لدفع ضرر ... المعلوم انه ...
في ذلك المعجز ... لتكون النظر حسنئذ دفعا للضرر الذي هو الخوف اذ لا وجه لوجوب
النظر غير ذلك والمعلوم انه ... من ترك النظر ... الدنيوية
من مفسدة او لطف وهي التكاليف الشرعية فبذلك التجويز يحصل الخوف فيجب النظر دفعا للضرر كما هو
هي الطريقة في وجوب معرفة الله تعالى ولقائل ان يقول مجرد التجويز كاف في التخويف كما ذكرتم
فمتى امن انه لا بد من وقوع ذلك المجوز لجواز ان يبعث بعض الانبيا لا لتعريف مصلحة بل لشئ مما ذكره
ع ويجب النظر في معجزته لتجويز ان يكون مبعوثا لتعريف مصلحة قال ع وذلك كما في تعزيز النبي بنبي اخر
لمجرد التاكيد والتقوية واصحابنا يمنعون ذلك ويقولون لا بد فيه من تعريف مصلحة اخرى لم تعلم من
غير **مسئلة ولا يجب** على الله تعالى البعثة بل لا يحسن ايضا ...
سوى كان المبعوث اليه واحدا او اكثر اما كونه ...
لطفا للمبعوث نفسه فلانها من تكاليفه الشرعية وقد عرف انها جميعها الطاف في العقلية واما كونها

لطف للمبعوث اليه فلذلك ايضا ولانه لابد من العلم بالمصلحة لا نعلم الا بها وتلك المصلحة من قبيل الالطاف
وما توقف عليه اللطف فهو من توابعه في اللطفية وقالت بل كما يجب على الله تعالى البعثة لمصالح الدين
تجب لمصالح الدنيا ايضا وذلك كتعريف الغائب والمعادن والصنائع والسموم والادوية
والاغذية قلنا في الرد عليهم عليه ذلك بناء على وجوب الاصلح على الله تعالى دينيا كان
او دنيويا وقد مر ابطاله مسئلة ولا رسول الا بوحي من الله تعالى اما على لسان ملك
بكلام ظاهر او بكلام خفي يلقى في باطن سمعه من قبيل الخاطر او بكلام يخلقه الله في جسم
كالحصى والشجر لابد للرسول ايضا من معجز يدل على صدقه ولابد ايضا من شريعة يأتي بها الى الناس
متجددة لم يرسل بها نبي قبله او احيا شريعة مندرسة قد ارسل بها نبي قبله لكن قد اندرست
والمجيء قبيل ذلك الشروع المجدد او المندرس مكثير فان تعريف الالطاف تجب على الله
تعالى قلت او كثرت ومن ثم قال اصحابنا لو علم الله ان لبعض المكلفين لطفا في بعثة نبي لمعرفة
لطفا او مفسدة لوجب عليه ذلك لكن يشترط ان تكون في تلك البعثة لطفية لذلك النبي كما تقدم ولما كان
نبينا صلى الله عليه وسلم خاتم الانبيا وجب على الله تعالى حفظ شريعته بحفظ القرآن واصول السنة
لئلا تندرس فيحتاج الى نبي اخر ويرتفع التكليف قبل قيام الساعة واذا قد ثبت ان الرسول يشترط
حصول الثلاثة الاوصاف المتقدمة فكذلك النبي وذلك لانه لا فرق بين الرسول والنبي
في الشرع عند اكثر المعتزلة بل معناهما واحد فهما مترادفان وقالت الحشوية بل انما يشترط
اجتماع تلك الاوصاف في الرسول دون النبي لانه غيره ولذلك قالوا انه يصح ان يكون الشخص
نبيا من غير وحي ولا معجزة ولا شريعة لا متجددة ولا احياء مندرسة بل يكون له منامات
والهام يفارق بها سائر البشر قلنا اذا نبأ الله تعالى نبيا فالمعلوم انه لا دليل عليها
الا المعجز لانه لابد من طريق الى نبوته والا فالنبوة عبث حينئذ فان قيل يصح ان يكون
متنبئا الى نفسه ولا يحتاج الى شيء من الاوصاف الثلاثة حينئذ قلنا هذا لا معنى له لان النبي هو
الرسول والشخص لا يكون رسولا الى نفسه ولذلك حكمنا بانه لابد من مصلحة في النبوة للمبعوث
والمبعوث اليه لما مر في المسئلة السابقة وقد ذهب كثيرون الى الفرق بين الرسول والنبي منهم
قاضي القضاة والزمخشري بان الرسول من بعث بكتاب وشريعة لم تعرف الا من جهته والنبي من بعث
ليقرر شريعة جاء بها غيره او لاحيا مندرسها كاكثر انبيا بني اسرائيل بعد موسى فانهم مقررون
لاحكام التوراة ومجددون لمندرسها وحينئذ لا يلزم في كل نبي ان يكون له شرع جديد او
احيا مندرس بل يجوز ان يكون مقررا للشرع السابق كما ذكره ع فيما تقدم واحتجوا بظاهر قوله
تعالى وما ارسلنا من رسول ولا نبي والعطف يقتضي التغاير وبقوله عليه السلم وقد سئل عن الانبيا
مائة الف واربعة وعشرون الفا فقيل فكم الرسل منهم فقال ثلثمائة وثلثة عشر وكذلك يصح ان يعلم الله
المصلحة في بعثة شخصين او اكثر بمعجزة واحدة تظهر على يدي احدهما ويكون مدعيا للنبوة صاحبه
او مصدقا له في دعواه ويكون لهما كتاب واحد وشريعة واحدة كما في موسى وهرون واولاد يعقوب
وغيرهم وقد قوى الامام عليه السلم هذا القول عكس ما ذكره السيد ما تكلم في الشرح مسئلة والمعجز

هو الفعل الدال على صدق دعوى المدعى للنبوة **ولا معجز الا** بأربعة شروط ذكرها فى الكتاب

الاول ان تكون **من فعل الله** كاحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وانشقاق الجبل ونحوه

فالمعجز فى الحقيقة هو اقداره على ذلك وهو من فعل الله تعالى والشرط الثانى ان **يتعذر مثله**

متابعة **ولو دخل جنسه فى مقدورنا** كالقران **وقيل** بل شرطه ان **لا يدخل** جنسه فى مقدورنا **كقلب العصا حية** قال بذلك اليهود **قلنا** ردا عليهم **المقصد** فى المعجز الدلالة

على صدق المدعى ويكفى فى ذلك **ان يعجز عن مثله** فيعرف به انه من فعل الله تعالى

فيكون دالا على صدق المدعى لانه بمنزلة التصديق له وتصديق الكاذب لا يجوز من الحكيم الشرط

الثالث انه **انه لا بد ان يقع عقيب الدعوى** من المدعو النبى **ولا يجوز تاخره** واقعا **اتفاقا** ولم

يكن بان يدل على صدقه اولى من غيره لعدم الخصوصية والمراد بعقيب الدعوى الوقت الذى

يطلب منه ظهوره فيه وبعده لان فى عدم ظهوره حينئذ دلالة على كذبه وتكذيب الصادق

لا يجوز من الحكيم **و** الشرط الرابع ان يظهر ذلك المعجز **مع بقاء التكليف ولا يجوز ان يكون خارقا**

للعادة من جملة الخوارق الحادثة بعد ارتفاع التكليف **كطلوع الشمس من المغرب** وخروج

الدابة ونحو ذلك وهذا الرابع لا حاجة الى اشتراطه لان الكلام هو فى المعجز الدال على صدق

المدعى للنبوة المستلزمة لبقاء التكليف بل لا بد فيها من تكليف جديد على ما مر واذا اجتمعت فى

المعجز هذه الشرائط دل على صدق المدعى لان اظهاره والحالة هذه تصديق له وتصديق الكاذب

قبيح **مسألة** فان اختل الشرط الثالث من هذه الشروط بان كان متقدما على الدعوى فقد

منعته **هشم و** قالت انه **لا يجوز تقدمه على الدعوى** كما تقدم وقال بل **يجوز** لكن تقدمه

حينئذ **ارهاصا** اى توطئة وتمهيد وان كان ذلك المعجز بمجرده لا يدل على صدق الدعوى

الواقعة عقيبه بل لا بد من معجز اخر قال ف وذلك المعجز المتقدم **كقصة الفيل و** قصة

الغمامة فى حق نبينا صلى الله عليه وسلم اما قصة الفيل فهى المشار اليها فى القران بقوله

تعالى الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل الى اخره السورة وهى مشهورة وكانت عام مولده

صلى الله عليه وسلم وكانت من معجزاته واما قصة الغمامة فقد روينا له صلى الله عليه وسلم فى بعض اسفاره

مع عمه ابى طالب الى الشام ومرة اخرى فى سفره فى مال خديجة فكانت الغمامة تظلله صلى الله عليه وسلم فى هذين

السفرين فى حر الهاجرة وتدور معه حيث دار **قلنا** فى الرد على ف المعلوم ان المعجز

المتقدم على دعوى النبى للنبوة كما ذكره **لم يتعلق بدعواه** البتة بل ذلك المعجز معه ومع

غيره على سواء **فيجوز اتفاقا** كسائر الاتفاقات التى لا يقصد بها التصديق لشخص دون غيره

لعدم الخصوصية كما ذكرنا **و** ايضا **يلزم** من تجويز ظهور المعجز على غير نبى فى الحال بل لنبى سيجد

فى المستقبل **ان يجوز** المعجز **الواقع بعد الدعوى معجزة لنبى** اخر **سيأتى** لا لمن ظهر على

يده فانه يصلح ان يكون لكل واحد منهما فلا يقطع بكونه لاحدهما دون الاخر واعلم ان هذا

الرد انما يستقيم لو كان ف يجعل المعجز المتقدم على الدعوى دالا على الصدق واما اذا لم يجعله كذلك

بل جعله ارهاصا وتوطئة فلا بل انما يكون تقدمه حينئذ من قبيل الالطاف الباعثة على تصديقه

في المستقبل وقبول معجزته المتعلقة بدعواه المطابقة لها وقد اجاب بعض اصحابنا عن ما دلوه فان قصة
الفيل والحمامة ما ثبتا كانتا معجزتين لنبي كان في ذلك الوقت قيل انه خالد بن سنان ولهذا قال النبي صلى الله عليه
وسلم في ابنته وقد اتت اليه ان اباها نبي ضيعه قومه وقد استبعد ذلك الامام عليه السلام فهذا الحكم تقديم
المعجز واما تاخيره فلا خلاف في جوازه ولكن انما يجوز تاخيره ان اخبر به ان اخبر به ذلك النبي
ووقع مطابقا للخبر والا فلا يجوز وقوعه حينئذ لانه ان لم يخبر به لم يتعلق به وان لم يكن مطابقا كان
دالا على كذبه وكل ذلك لا يجوز **مسألة قالت** البهشمية والمعجز الخارق الدال على صدق
المدعي للنبوة لا يجوز من الله تعالى اظهاره لغير نبي اذ فيه حط لمرتبة الانبيا عليهم السلام وتنفير
منهم حيث لم يظهر عليهم الا ما ظهر على غيرهم ممن ليس بنبي وقالت الامامية بل يجب اظهاره
للائمة بناء على انهم كالانبيا في منزع الاحكام والعصمة والوحي وسياتي ابطال كلامهم وقال ابن سليمان
يجوز اظهاره على افراد من الناس اولي صلاح وعلم هم حجج لله تعالى في كل زمان على اهله
فيكون تلك المعجزة كرامة لهم وحجة على وجوب اتباعهم وان لم يكونوا انبيا وقالت الملاحمية
اصحاب محمود بن الملاحمي والحشوية بل يجوز من الله تعالى اظهاره للصالحين من سائر الناس وهذا اقرب
من قول عباد ثم ان بعض هولاء المجوزين لاظهاره على غير الانبيا يسميه في هذا الحال معجزا لغيره عرفا
ذلك الصالح الذي ظهرت على يديه عن الانبيا امثالها وبعضهم يسميه كرامة لا معجزا اذ المعجز في
العرف قد صار مخصوصا بما يدل على صدق المدعي للنبوة دون غيره وهذا خلاف لفظي وقالت الاشعرية
يجوز اظهاره للصالحين كما ذكره من قبلهم ويجوز ايضا للكفرة جميعا لمن لا يدعي الربوبية كعباد
الاوثان ومن يدعي الربوبية كفرعون والنمرود ولا يجوز اظهاره لمن يدعي النبوة كاذبا لانه
تصديق للكاذب وفي تجويزه هدم الشرائع وذلك نقض لا يجوز على الحكيم بخلاف من يدعي الربوبية
كاذبا فان اظهار المعجز له ليس بتصديق له لقيام البراهين العقلية على كذبه واما المدعي للنبوة فلا طريق
الى صدقه او كذبه الا ظهور المعجز او عدمه فاظهاره عليه تصديق له قطعا **قلنا** ردا على الاشعرية
تجويزهم اظهاره على الكفار بناء على اصلهم الفاسد وهو نفي التقبيح العقلي والقول بانه لا يقبح من الله
تعالى قبيح اصلا ويلزمهم تجويزه على من يدعي النبوة كاذبا ايضا فلا وجه لمنعهم اياه والنقض المذكور
ان لم يرجع الى التقبيح العقلي فلا حقيقة له ثم قال الامام عليه السلام **قلت اما ظهوره على الصالحين**
كما ذكرته الملاحمية فلا يمتنع عندي فيما يدخله بعض لبس كشفا العلل واهلاك الظالم ونحو ذلك
لا الخوارق الباهرة كفلق البحر وقلب العصا حية واحيا الموتى ونحوها فانه لا يجوز الا على
الانبيا ولا يجوز اظهارها لغيرهم من الصالحين لما فيه من حط مرتبة الانبيا حيث لم يتميزوا
على غيرهم الا بما هو حاصل لغيرهم ممن ليس بنبي وهذا الذي قاله الامام عليه السلام ليس مخالفا
لمقالة البهشمية لان ما دخله بعض لبس لا يصلح بمجرده معجزة دالة على النبوة اذ العلم بكونه خارقا
شرط في كونه دالا على الصدق وهم انما منعوا من ظهور المعجز الدال على صدق النبي لمن ليس
بنبي وذلك لا يكون الا خارقا قطعا فكان ما اجازه الامام عليه السلام موافقا لما اشار اليه في شرحه
فرع من ادعى النبوة كاذبا وادعى معجزا له يصير بها صادقا فانه لا يجوز من الله تعالى اظهاره بين يديه

من المعجز اجماعًا واختلفوا في جواز فعل بعض ما اراده لجواز ان يدعي زيادة شي فيعقص فقالت **هشيم ولا يجوز** من الله تعالى **فعل بعض ما اراده** ذلك **الكاذب** قصدًا **لتكذيبه او عدم فعل مراده كاف في ذلك** فانه يعلم كذبه بعدم ظهور ما اراده ففعل نقيضه عبث حسنه لا يجوز من الحكيم وقال **بعض اصحابنا بل يجب** على الله تعالى فعل بعض ما اراده ليكون ابلغ في تكذيبه **كقصة مسيلمة** كذاب اليمامة فانه لما نقل ان رسول الله صلعم بصق في بئر كان ماؤه مالحا فعذب ببركته صلعم فقال اصحاب مسيلمة له افعل لنا في هذه البئر كما فعل محمد لاصحابه فبصق في بئر فغار واشتد ماؤها والبهاشمة يمنعون صحة هذه الرواية لان بقي البئر على حالها كاف في التكذيب قال الامام عليه السلم **قلت ان كان** فعل البعض **ادعى الى تكذيبه وجب** على الله تعالى فعله لان ذلك بمثابة اللطف وهو يجب ايقاعه على ابلغ الوجوه **والا لم يجز** من الله فعله لانه عبث كما ذكرته البهاشمة فان صحت قصة مسيلمة حملت على هذا **مسئلة لما اشترك المعجز والشعبذة** في ان مظهر كل واحد منهما يدعي به الخير والفضيلة على من عداه ذكر اصحابنا بينهما فروقا وقالوا **والمعجز يفارق الشعبذة** بوجوه ثلثة الاول **انه يمكن** في الشعبذة **تعلمها** والوصول الى كيفيتها لكل احد من الناس **والمعجز بخلافه** فانه لا يمكن احد من الناس تعلمه الثاني ان المعجز خارق للعادة والشعبذة من الامور المعتادة الثالث ان الشعبذة تفتقر غالبًا الى الالات وادوات لو فقد شي منها لم توجد بخلاف المعجز وغير ذلك وقد اشار الامام عليه السلم الى جميع ما سوى الوجه الاول بقوله **ونحو ذلك** وان كانت سائر الوجوه راجعة عند التحقيق الى الوجه الاول **تنبيه** الشعبذة ضربان احدهما التحيلات بانواع السحر حتى يخيل الشي على خلاف حقيقته كما قال تعالى سحروا اعين الناس وثانيهما بالاستخراج والاطلاع على خواص التراكيب كما روي عن بعض الفلاسفة انه صنع له جناحين كان يطير بهما من جبل الى جبل ونحو ذلك مما يستند الى فرط الذكا وحقيقة البدن فالضرب الثاني يفارق المعجز بما تقدم والاول بذلك وبكونه لا حقيقة له فاذا اثبت عليه او فات تلاشى وبطل بخلاف المعجز **مسئلة** جمهور العدلية **ولا يجوز الكباير على الانبيا قبل البعثة ولا بعدها** والمراد بالكباير ما نص الشرع على كبرها وان كان منها ما هو صغير في حق الانبيا على ما سياتي ان شاء الله تعالى وقالت **الحشوية** بل جميع انواع الكباير **يجوز** عليهم **مطلقا** قبل البعثة وبعدها **وقيل** يجوز عليهم الكباير **قبلها** اي قبل البعثة **لا بعدها** وهذا قول الاشعرية واكثر فرق المجبرة وروي عن ابي الهذيل من المعتزلة **قلنا** ردا عليهم جميعا الاقدام على الكباير **ينفر** الناس **عن القبول منه** سوى صدرت قبل البعثة او بعدها اما بعدها فظاهر واما قبلها فعلمنا انه لو كان رجل يتعاطى فعل المحرمات وارتكاب الكباير حتى صار ينهى الناس عن ذلك ويعظهم ويامرهم باتباعه والاقتدا به فان النفوس تنفر عن الانقياد له ولا يقع وعظه ذلك الموقع الذي يكون من هو على خلاف صفته فان قيل موجب التنفير هو علمنا بارتكابه الكبيرة فهلا جازت عليه سرا بحيث لا يطلع عليها احد من الناس **قلنا** هذا التجويز بنفسه من حيث موجب للتنفير عنه ومسقط لمرتبته فيكون ممتنعًا ثم قالت المعتزلة وكثير من فرق المجبرة ولا يجوز على النبي الكذب ايضا ولو فقدنا صغيرة ذلك لانه **لو جاز الكذب عليه** بعد البعثة **لم يوثق** به فيما يخبر به وذلك ظاهر ولو جاز عليه قبل البعثة

لكان منفرا على نحو ما تقدم وقالت المعتزلة ويجوز الصغائر كلها على الأنبياء قبل البعثة وبعدها
الا ما ينفر عن القبول كسرقة المحقرات والتطفيف في الكيل والإفراط في المجون والهزل أو يكون
واقعة في نفس الأداء كالكذب والكتمان وقالت الإمامية لا يجوز على الأنبياء معصية قط لا كبيرة ولا صغيرة
قلنا ردا عليهم إذا لم يوثق بالعصمة في الشك فيما يؤديه النبي أو التنفير عن القبول منه فلا مانع
من جوازها عليه إذ لم يقم الدليل على امتناع شيء من المعاصي عن هذين الوجهين وقد منعناهما كما تقدم وبقي ما
سواهما داخلا في حيز الجواز لعدم الدليل المانع وأيضا فقد قال الله تعالى مخاطبا لنبينا صلى الله عليه وسلم
ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر وهذا تصريح بوقوع الذنب منه صلى الله عليه وسلم وكذا قوله وعصى
آدم ربه وكذا حكاية قول يونس سبحانك إني كنت من الظالمين وغير ذلك **فإن قيل** النبي لطف
ومن حق اللطف أن يقع على أبلغ الوجوه وكونه بحيث لا يجوز عليه معصية قط أدخل في اللطف فيجب كونه كذلك
قلنا إذا علم الله تعالى أن مصلحة قوم في بعثة رجل معين فلا يتصور وجوب كونه على أبلغ الوجوه بل ربما
علم الله تعالى عصمته من جميع المعاصي كيحيى بن زكريا وربما علم أنه سيتلوث بشيء منها ككثير من الأنبياء
إلا على قول من قال إن العصمة هبة من الله مخصوصة فإن السؤال لازم **فإن قيل** فلو علم الله أن مصلحة
قوم في بعثة رجل معين قد ارتكب كبيرة في زمانه ولا يقوم غيره مقامه في تلك المصلحة إلا أن يبعثه لهم
نبيا أم لا **قلنا** هذا السؤال محال عند أصحابنا إذ لا تثبت المصلحة في فاعل كبيرة أصلا لأجل ما بها من التنفير
على ما ذكرناه **مسألة** ثم اختلف أصحابنا الذين جوزوا عليهم الصغائر وهم الجمهور في كيفية صدورها
منهم فقال قد يجوز عليهم تلك الصغائر مع العمد منهم والعلم بالقبح وقال ع لا يجوز صدورها منهم
كذلك أي جرأة وتعمدا لأن ذلك ينفر عنهم أيضا ويسقط منزلتهم بل إنما يفعلونها لتأويل منهم واعتقاد
لعدم القبح لتقصير منهم في النظر وغلط في طرقه لأن الأنظار يعرض فيها الغلط كثيرا فتعرض لهم بسبب ذلك
شبهة يخرجون بها عن الجرأة الممتنعة عليهم لما ذكرناه وقال النظام وجعفر بن مبشر لا يجوز عليهم
تعمد شيء من الصغائر لا مع العلم بالقبح كما قال م ولا مع الجهل كما قال ع بل إنما يفعلونها سهوا وغفلة
عنها فيكونون معذورين لأن الساهي معذور قطعا **لنا** على صحة ما ادعاه م أن إقدام آدم عليه السلام
على الأكل من الشجرة وقع منه بعد تحذيره منه وإعلامه بكونه ظلما حيث قال ولا تقربا هذه الشجرة
فتكونا من الظالمين فكيف يقدم بعد ذلك متأولا ولا يأتي على أن يقول إنها عرضت له شبهة في عموم الأوقات
أو في علة التحريم حتى اعتقد عدمها وقت الإقدام يشعر بذلك ما حكاه الله تعالى عن إبليس لعنه الله حيث قال
ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين فإنه جعل علة النهي أمرا آخر لا حرج
عليه فيه وأما ما ذكره النظام وجعفر فيلزم أن لا يقع من النبي معصية قط لأن الساهي لا حرج عليه وهو
منتقض بقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى **تنبيه** وإذ قد علم ما يجب إبعاده عن الأنبياء من أنواع
المعاصي فليعلم أنه يجب أيضا أن ننفي عنهم كل منفر سوى ما يرجع إلى الخلقة كالجذام والبرص والعمى والإقعاد
والخلقة المتناهية في الدمامة والشين أو إلى الأخلاق كالغلظة والفظاظة والإفراط في المجون أو إلى النسب
ككونه من الأرذال والأطراف وأهل الحرف الدنية التي يتأنف أشراف الناس عن اتباعهم ولهذا كان
الأصح أن لقمان عليه السلام كان عبدا حبشيا لأنه كان مولى وأن طالوت كان ملكا فقط من تحت أشمويل النبي عليه السلام

لانه كان دباغا على ما قيل واما قصة ايوب فقد قيل انه اصابه الابتلاء بعد كمال التبليغ ولا باس بذلك بد
كما مر (؟) وقد قيل ليس الامر على ما حكى من الابتلاء العظيم او هو كذلك لكنه لم يلبث الا وقتا يسيرا الا بعد مثله
سفرا مسئلة قال الشيخ ومر واذا قدرنا على سبيل الفرض وان كان ممتنعا انه وقع من
من الانبيا عليهم السلم ما يوجب حدا في شريعة ذلك النبي كالزنا وشرب الخمر في شريعتنا قطعنا بصغره
منه لكثرة ثوابه وقال ع بل كنا نقطع بكثرة منه لاجل الحد اذ لم يشرع الا فيما هو كبيرة لا قامته
على وجه الخزي والنكال المنافي لبقاء الايمان قلنا الحد ساقط عن النبي لو قدرنا وقوع موجبه من
جهته وذلك لانه المامور باقامة الحد فكيف يقيم على نفسه وعلمنا بذلك انه لا يدخل في الخطاب
بالحد وبهذا علل الامام عليه السلم في شرحه عدم دخوله في الخطاب وهو صحيح لا شبهة فيه واما قوله في
تعليله في المتن لصغره منه فلا لحد فاحتجاج بنفس المتنازع فيه لان كونه صغيرا هو نفس المدعى
تنبيه كما انه ليس لاي على ان نقطع بكبره لما ذكرناه فليس لابي هاشم ايضا ان نقطع بصغره لان انتفاء
دليل الكبر وهو دخوله في الخطاب ليس بدليل على الصغر بل الواجب هو القول بالاحتمال تنبيه اخر
قد علم ان محل الخلاف انما هو في وقوع ما يوجب الحد فقط واما ما سواه من الكبائر فنقطع بكبرها من
اي فاعل قدرنا صدورها لعموم ادلة كونها كبيرة وقد ذكر ذلك عليه السلم مسئلة قال اكثر
فرق الاسلام لا يجوز على النبي الكذب في شي مما جاء به ولا في غيره ولا الكتمان لشي مما
ارسل به خلافا لبعضهم وهو بابي قول الحشوية واما المجبرة فهم وان سدوا لنفي القبح العقلي يمنعون جواز
الكذب على الانبيا لانه نقص عرفا وعادة فلا يليق بالحكيم قلنا ردا على المجوزين تجويز ذلك على النبي
ينافي الغرض ببعثته لانه يودي الا ان لا يوثق به في شي مما اخبر به وكنا نجوز ان يكتم الناسخ او الاستثنا
او الشرط او نحو ذلك والمخصص وفي ذلك هدم الشرائع اصلا واما ما حكاه الله تعالى عن بعض الانبيا
مما هو في صورة الكذب فجوابه ان الخبر لا يكون خبرا الا بالارادة واردتهم في تلك الاخبار لا نعلم ضرورة
ولا دلالة فنحملهم على التعريض وارادة معنى صحيح مسئلة في النسخ وهو في اللغة الازالة
والنقل وفي الشرع رفع استمرار حكم شرعي بدليل شرعي فخرج التخصيص فانه دفع لا رفع والنسخ
قبل التمكن لانه رفع للحكم لا للاستمرار وهو يكون لكل من الكتاب والسنة بجنسه وبالاخرة ونسخ بد
الشرائع عند اكثر الفرق جائز عقلا وشرعا لما سياتي من الدليل وانكره بعض اليهود عقلا
وشرعا وبعضهم شرعا فقط وذلك انهم رووا عن موسى عليه السلم انه قال ان شريعته لا تنسخ ابدا
والتابيد متناول لجميع الاوقات الى انقطاع التكليف لنا في الاحتجاج على ما ادعيناه من الجواز اما من
جهة العقل فهو ان الشرائع انما شرعت لكونها الطافا ومصالح في الدين فيجوز اختلافها باختلاف
الازمنة والامكنة والاشخاص اذ يجوز كون الشي لطفا في زمن دون زمن ومكان دون مكان
وفي حق شخص دون شخص فاما من جهة الشرع فانا نعلم من نسخ شرائع الانبيا بعضها بعضا فان نكاح الاخت
الذي كان في زمن ادم عليه السلم لم يكن حلالا في شريعة ابرهيم عليه السلم وكذلك الجمع بين الاختين في شريعة
ابرهيم عليه السلم لم يكن حلالا في شريعة موسى عليه السلم وغير ذلك واما انكار بعض المسلمين لجوازه فهو
متاول اذ هو معلوم ضرورة من الدين ولقوله تعالى ما ننسخ من اية الاية واما ما احتج به المانعون

عقلا من انه بدا فغير صحيح لاختلاف الازمنه والاشخاص المكلفين **وليس** ما هذه حاله **بدا لذلك**
الاختلاف المخرج له عن كونه بدا **او انما البدا هو حيث يتحد الامر والمامور والفعل** المامور به
كصلوة الظهر في قولك يا سعد صل الظهر **والوقت** الذي يقع عليه ذلك الفعل بكونه فاما مستقبلا به
والوقت الذي يقع فيه ذلك الفعل كوقت الزوال مثلا متى ورد عقيب هذا الامر منك نهي لذلك به
المامور عن صلوة الظهر قايما في وقت الزوال كان ذلك بدا لحصول الاتحاد في هذه الخمسة وقد علم ان هذا
غير حاصل في النسخ فليس ببدا واما المانعون له شرعا فلا نسلم صحة ما ذكروه **والروايه** التي رووها
عن موسى عم مخدوشه عنه لعدم ثقة رواتها ولا منافاتها للبراهين الداله على صدق نبينا عليه
السلام ثم هي بعد ذلك احاد به فكيف يحتج بها على هذه المسله القطعيه **او** هذا الحديث **محذوف**
التمام اما استثنا نحو الا من يبعث بعدي او غيره نحو ما علم الله فيها صلاحا او غير ذلك وهذا التقدير
لا بد منه والا لكان لقايل ان يقول لموسى اذا كانت شريعتك لا تنسخ ابدا ولا تنسخ شي مصدق بالمعجز فما
بالك نسخت شرايع من قبلك من الانبيا قال الامام عليه السلام **قلت او** يحمل على ان موسى عليه السلم **يعني**
بقوله ابدا **في** مده **حياته** كلها **وهذا** التقدير المذكور **لانا قص التابيد اذ** التابيد **قد يطلق على ما وقته**
الموت ثم يقول القايل والله لا رايت زيدا ابدا او لا كلمته ابدا ونحو ذلك مما يراد به مده حيوته فقط
علي انه اية خلاف الظاهر لكن المصير اليه واجب جمعا بين الادله وتحقيقه ان لفظ التابيد لجميع الاوقا
ت فقط كساير العمومات عند اكثر الاصوليين فيصح تخصيصه ببعض منها لدليل اخر جمعا بين الدليلين

فرع قال جمهور المعتزله والنهي عن الشي اذا كان **عقيب الامر به** سوا كان موقتا
بوقت مستقبل نحو صل الظهر غدا ثم يقول لا تصل الظهر غدا او مطلقا نحو صل ركعتين ثم يقول عقيبه
لا تصل ركعتين وان النهي في كلتا الصورتين **قبيح** هو النسخ قبل التمكين التمكن من الفعل وانما حكمنا بقبحه
بنا على حسن الامر السابق وانه صدر لمصلحة المامور فالنهي عنه نهي عن الحسن فيكون قبيحا والا فليس
الالزام الا قبح احدهما فقط اما الامر والنهي لانه اذا كان الفعل حسنا فالنهي عنه قبيح وان كان قبيحا
فالامر به قبيحا ولا يمكن ان يقال انه حسن وقت الامر به قبيح وقت النهي عنه لان الفعل لا يتصف بالحسن
ولا يتمكن من ايقاعه قالوا **و** النهي الواقع على هذه الصفه **يدل على** ان ذلك الفعل الامر والنهي الناهي
يجوز عليه البدا **البدا** لحصول شرايط البدا المتقدمه فيه وقال **قع** في قديم قوليه **لا** يدل على البدا
وان كان قبيحا اذ الفاعل قد يقدم على القبيح عالما بقبحه ولا يلزم من الاقدام على القبيح كونه معتقدا
فيه الحسن قلنا ان اردت البدا اللغوي وهو ان يبدو له ما لم يكن عالما به فمسلم لما ذكرت وان اردت
الاصطلاح وهو ما جمع القيود الخمسه المتقدم ذكرها فذلك مما **لا وجه له** لعلمنا امتناع تلك القيود
في النهي عن الشي عقيب الامر به على ما سبق **مسلة وقد صحت نبوة نبينا محمد**
صلى الله عليه واله وسلم لان الله تعالى قد صدقه بمعجزا **كثيرة** اظهرها على يديه
وللعلما في جمعها مصنفات كثيره وقد ذكر الحاكم منها نحوا من الف معجزة **ولكن اظهرها** واشهرها
القران لانه لا خلاف في تواتره وبقايه على وجه الدهر ولوقوف كل مكلف عليه وتمكنه من مشاهدة
وجه حجة اعجازه **وقد انكرت اليهود** وغيرهم من اهل الملل المخالفه لدين الاسلام **نبوته** صلى الله عليه وسلم

وجدت دلالة القران على صدقه **وانكرت اعجازه** والحجة **لنا** على صحة نبوته وصحة اعجاز القران
انه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة وجعل القران معجزة له وتحدى العرب ان ياتوا بمثله بل بسورة منه
فلم ياتوا به فعلمنا بذلك عجزهم فهذه اربعة اصول اما الثلثة الاول فهي ضرورية من طريق التواتر والبها
اشار الامام عليه السلام بقولنا **علمنا ضرورة دعواه النبوة وجعله القران حجة له وتحدى**
العرب لم ياتوا بشئ مما تحداهم به **فعرفنا عجزهم** اما انهم لم ياتوا بشئ فمعلوم ضرورة ايضا والا لنقل
لعلمناه ضرورة ان العرف يقضي ذلك في كل معارضتين وايضا قد نقل من المعارضات ما هو في غاية الركة
والعقل يمنع من نقل الاضعف مع وجود الاقوى وكان الامام عليه السلام ادخل هذا الطرف من الاصل الرابع
في الاصل الثالث لان لفظ التحدى يشعر به واما انه يعلم بذلك عجزهم فذلك ظاهر **لعلمنا** علما ضروريا
قوة دواعيهم وتوفرها **الى ابطال امره** صلى الله عليه وسلم وذلك لانه ادعى عليهم المرتبة العظمى وهو انه اولى بهم
من انفسهم وله التصرف في ازواجهم واموالهم بسبب ما جاء به من القران الذي جعل عجزهم عن معارضته
دليلا على صدقه فلم يعارضوه بل عدلوا الى القتال حتى ذهب كثير منهم قتلا واسرا فلو قدروا على
المعارضة لم يعدلوا عنها لسهولتها وعلمهم ان امره صلى الله عليه وسلم يبطل بها فعلمنا بذلك عجزهم عنها **والا لما قاتلوا**
وقتلوا وارتكبوا اشد ابدا الحروب ومشاقها وتحملوا اخطويها واخطارها ونحن نعلم ان العاقل لا يعدل
الى الامر الشاق الذي فيه هلاك نفسه وذهاب امواله واولاده مع القدرة على تحصيل غرضه بالامر
الذي لا مشقة فيه ولا خطر معه واذا ثبتت هذه الاربعة الاصول علمنا ان القران معجزة له صلى الله عليه وسلم وقد
تقرر في عدل الله تعالى وحكمته انه لا يجوز ان يظهر المعجز على يدي الكاذب لانه بمنزلة التصديق له
وهو قبيح فثبت بذلك نبوته صلى الله عليه وسلم وهو المطلوب **تنبيه** طريق النبي عليه السلام الى معرفة نبوة
نفسه هو خبر جبريل عليه السلام مثلا لكن لا بد ان يظهر معجز على يدي جبريل عليه السلام يدل على صدقه
واما جبريل فطريق معرفته لرسالة نفسه هو سماع كلام من رب العزة يخلقه في جسم ويقترن بما
يدل على انه ليس من كلام غير الله تعالى حتى يعلم ذلك جبريل يقينا لا يشك فيه بوجه اصلا
مسئلة قال الشيخ **ف** الشرح **وقد تواتر** للنبي عليه السلام معجزات **كثيرة غير القران** وذلك
كانفجار الماء من بين اصابعه صلى الله عليه وسلم في بعض غزواته وقد قل عليهم الماء **وحنين الجذع** الذي كان يخطب
عليه عليه السلام في المدينة ثم تحول منه الى منبره الذي بني له فحن ذلك الجذع لفراقه صلى الله عليه وسلم **واشباع**
الخلق الكثير من الشئ **اليسير** وقع ذلك مرارا يوم الخندق وقد جئ اليه بعبا عبد الله بن رواحه
وحدث بذلك جابر بن عبد الله وفي بعض غزواته وقد شكى جماعة من اصحابه فله زادهم وحدث به
استدعائهم بني عبد المطلب في مكة وقد انزل اليه وانذر عشيرتك الاقربين وغير ذلك **قال** **ع** و م
ولم يتواتر سوى **القران والا** لذكر مخالفونا من اليهود والنصارى وغيرهم و **لشاركونا في العلم**
به اي بوجوده كما شاركونا في العلم بوجود القران قال الامام عليه السلام لا يلزم ذلك لجواز كونه من
المتواتر الموقف على البحث والتفتيش وقد اختلف المعتزلة في انشقاق القمر المذكور في القران
هل قد وجد ام لا فقالت **ع** **و م** **وانشقاق القمر قد وجد** على عهده صلى الله عليه وسلم وقصته مشهورة وقال
ابو الحسين **الخياط** وتلميذه **ف** الشرح من علماء البغداذية **لا** نسلم وقوعه بل نقطع بعدم الوقوع

اذ لو كان قد وقع لكان منقولا مشهودا عند المخالف والموالف لعظم موقعه وكونه من الخوارق الباهرة فعدم تواتر نقله يدل على عدم وقوعه والحجة **لنا** على وقوعه **قوله** تعالى اقتربت الساعة **وانشق القمر** فاخبر عنه بالفعل الماضي **والظاهر** فيما كان كذلك **المضي** ولا وجه للعدول عنه واما قولهم لو كان لنقل فجوابه انه استغنى عن نقله بنقل القران له او على انه وقع ليلا فلم يشاهده الاكثر لانه وقت غفلة

مسئلة قد ثبت ان القران معجز لكنه وقع الخلاف في وجه اعجازه فقال الجمهور **ووجه اعجازه** الذي تعذر على العرب اتيان مثله عليه هو **الفصاحة** التي تضمنها وهي تركيب الكلام من الالفاظ السلسة المستعذبة مع كونه مطابقا لمقتضى مقام الخطاب وجودا للمعنى المقصود في غاية الكمال ونهاية الوضوح ح والمراد بالفصاحة هنا هي البلاغة المذكورة في اصطلاح علم البيان **وقيل** بل وجه اعجازه هو **النظم** فان طريقته وكيفيته وتراكيبه خارج عن طريقة كلام العرب نثرها وسجعها واشعارها فهؤلاء تضاهي في نظمه شيئا من ذلك وقال **النظام** وابو اسحق النصيبيني من المعتزلة والشريف المرتضى من الامامية **بل** وجه اعجازه الذي ضمنه الله تعالى انما هو **صرفه** للعرب مع عظم فصاحتهم **عن معارضته** فلم يفعلوا وذلك اما بان سلبهم الله تعالى الدواعي البواعث حصول الاسباب التي يعتاد توافر الدواعي عندها وهذا نهاية الاعجاز او انهم اذا حاولوا المعارضة سلبهم الله تعالى العلوم بكيفية ترتيب الكلام وتركيبه وايقاعه على الصفة المقصودة وهو ايضا كاف في الاعجاز **وقيل** بل وجه اعجاز القران هو ما تضمنه من **الاخبار بالغيب** الذي قد علم وقوعه نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين وقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رؤسكم ومقصرين وقوله تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب وغير ذلك مما يكثر تعداده واما الاخبار نحو قيام الساعة ودخول الجنة والنار وان كان اخبارا عن الغيب فليس مما نحن فيه لان العلم بصدقه فرع على صحة النبوة وصدق القران و**لنا** في الاحتجاج على وجه اعجازه هو الفصاحة ما قد ثبت من انه **اختص بفصاحة خرجت عن المعتاد** وعن ما كانت العرب تعده النهاية القصوى والمرتبة العليا في البلاغة **فكانت** تلك الفصاحة التي حيرت الباب البلغاء واخرست السنة الفصحاء **هي الوجه** في اعجازها لا غير **ولو كانت الصرفة** هي وجه اعجاز القران كما ذكر النظام ومن معه **لكان غير الفصيح اظهر اعجازا** لان عجز المرء عن الشيء اليسير الذي من حق كل قادر ان يفعله يكون ابلغ في العجز وادخل في الحجة **فيجب ايقاعه كذلك** لان الصرفة عن الكلام الغير الفصيح ابلغ من الصرفة عن الكلام الفصيح ومن حق اللطف ان يقع على ابلغ الوجوه جميعا

مسئلة قالت العدلية وهو قول اكثر فرق الاسلام **ولا شيء في الفاظ القران** الكريم **الا وله معنى** اما حقيقي او مجازي لغوي او شرعي او عرفي وقالت **الحشوية** بل القران **فيه** من الالفاظ **ما** هو مهمل غير موضوع البتة وانما **انزل ليتلى فقط ولا معنى له** اصلا وانما هو ككاف ونون ونحو ذلك كالحروف المقطعة في فواتح السور نحو الم حم طه ونحو ذلك قالوا لانه كما يصح ان يكون المعنى مقصودا فقد يكون اللفظ بمجرده مقصودا من غير نظر الى معنى **قلنا** ردا عليهم القران كله خطاب للنبي صلعم وللمكلفين ولا يصح الخطاب بما لا معنى له لان **القصد بالخطاب** وهو **فهم المعنى** وما لا معنى له لا يفهم المخاطب

شيا فكيف يقع به الخطاب و فوهم انه يقصد بمجرد اللفظ غير مسلم واما اوايل السور فقد اختلف

الناس فى معانيها على اقوال شتى الاول انها اعلام للسور وضعت للتمييز كزيد وعمرو الثانى انها ماخوذة

من اسماء الله تعالى واشارة اليها فالالف فى الم من الله واللام من لطيف والميم من مهيمن وهو مقسم

بها فكانه قال والله اللطيف المهيمن ه وروى ذلك عن ابن عباس ومثله رواه الرازى عن الصادق

فى كهيعص وكان الصادق وابن عباس يصرحان بان اسم الله الاعظم فى هذه الاحرف والله اسرار القسم

عليه السلام فى كتاب مدح القران ه الثالث انها مجموعة من اسماء الله تعالى وملئكته وانبيائه فالالف

من الله تعالى واللام من جبرئيل والميم من محمد صلعم كانه قال والله وجبرئيل ومحمد ان ذلك الكتاب

الرابع انها مقدمات امام السور زيادة فى الدلالة على اعجاز القران فكانه قال القران المولف من

هذه الحروف التى يولف الناس منها كلامهم وهم اقدر شى عليها ولا يقدرون على الاتيان بمثله وهذا

قول ابى على فى كتاب الرد على المشبهة ه الخامس بان المراد بها هو الحروف نفسها على حقيقتها

واقسم الله بها لفضلها وعظم حاجة الناس اليها لانهم يقيدون بها العلوم ويضبطون بها العقود ويقضون

بها فى الضماير ويبلغون بها الى حاجاتهم وجملة ما ذكر الله تعالى منها اربعة عشر حرفا وهى ذوال على

الاربعة عشر الاعداد مامن حرف من هذه الاوله نظير من تلك الى هذا اشار ابو عبيدة فى كتاب المجاز

وللناس فيها اقوال غير ذلك ليس هذا لها موضع **مسئلة قال الاكثر من الامه**

ويصح معرفة معانى القران جميعًا لكل احد من المكلفين بل التكليف بذلك شامل لكل مكلف **وقيل**

يجوز ان تكون **فيه من الاسرار** الخفية **ما لا طريق الى معرفته** لاحد من الخلق والى هذا ذهب المتاخرون من

الحنفية واكثر فرق الجبر فى الالفاظ التى ظاهرها التشبيه كلفظ اليد والوجه والعين عملا بالوقف

على الجلالة فى قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله **قلنا قد ذكرنا** ان القران خطاب وان الغرض

بالخطاب فهم المعنى فكون فيه شى لا سبيل الى فهمه مما **ينقض الغرض بالخطاب** ويصير ذلك

كخطاب العربي بالعجمية والعكس وذلك لا يليق بالحكيم ولانه يودى الى تكليف المخاطبين بفهم ما لا

سبيل لهم الى فهمه وهو تكليف ما لا يطاق واما ما ذكروه من تلك الالفاظ فهى محمولة على معانيها

المجازية وقد تقدم ذلك فى اول الكتاب ثم قالت **له ولا يختص الرسول صلعم بمعرفة** معنى

القران والاطلاع على **معانيه** بل التكليف بذلك شامل للامة كما مرت الاشارة اليه **بل** انما يختص

صلعم **ببيان مجملاته** لان البيان انما يكون بالوحي وهو مختص به صلعم **وقيل** بل **يختص**

الرسول صلعم بمعرفة معانيه وتفسير مقاصده وليس لاحد ان يفسره بما يظهر له وانما يتلقى تفسيره

من النبى صلعم توقيفا فقط **قلنا** القران مركب من الالفاظ الموضوعة المستعملة فى السنة

العرب فتكون **دلالته على المراد وضعية** سوى قلنا الواضع هو الله تعالى او العباد وحينئذ

لا يتوقف فهم معانيها على شى الا العلم بالوضع فيجب ان يكون الرسول وغيره ممن هو عالم بوضع

الالفاظ سواء فى فهم معانى الالفاظ القران التى هى مدلولاتها المطابقية وان امكن ان يفضل الرسول

على غيره وبعض الادبا على بعض فى سرعة فهم بعض المدلولات الالتزامية التى توجد من تلويحات

الالفاظ ومزايا التراكيب لان الكلام هو فى النوع الاول وقالت **الامامية لا تعرف**

معاني القران مطلقا الامن جهة الامام امام الزمان بناء على ان العلوم كلها دينيها ودنيويها انما تؤخذ منه و لنا في الرد عليهم ما مر من ان دلالته وضعية فيتوسل فيها كل من هو عالم بالوضع و قالت الباطنية معانيه الظاهرة وان كانت معلومة لنا الا انها غير مقصودة بل له مقصد وله معنى باطن غير المعنى الذي يفهم من ظاهره قالوا وقد اشار النبي صلى الله عليه وسلم الى ذلك بقوله ان للقران ظهرا وبطنا وانما نعلم ذلك من الامام ايضا كما قالوا ان المراد بالبقرة في قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة هي عائشة والجبت والطاغوت ابو بكر وعمر ونحو ذلك من الاباطيل المحضة قلنا ردا عليهم القول ان المراد به غير معانيه الظاهرة التي وضعت الالفاظ بازائها يخرجه عن كونه وضعيا اذ لم يرد به ما وضع له وعن كونه عربيا لان الكلام العربي هو الذي استعمل في الاوضاع العربية حقائقها او مجازاتها التي احتفت بها القرائن المرشدة اليها وتلك المعاني الباطنة لا حقائق ولا مجاز فيخرج القران عن كونه عربيا وبطلانه معلوم واما الحديث فاشارة الى المعاني الالتزامية الماخوذة بالايما والاشارات على ما تقرر اهل الاصول مسئلة قالت اكثر فرق الاسلام والقران محفوظ لا زيادة فيه ولا نقصان ولا تحريف وهو تبديل لفظ بلفظ اخر لاستمرار التكليف بالعمل به ولو كان فيه ما هو باطل لوجب التنبيه عليه وقال بعض الرافضة يجوز ان يكون قد وقع شيء من ذلك فقد حكي ان سورة الاحزاب كانت حمل بعير واختلاف الصحابة في كثير من الايات وبعض السور مشهور قلنا لا يصح تجويز شيء من ذلك لان تجويزه هدم الاسلام اذ يلزم انا لا نثق بشيء من الاحكام لجواز التبديل والزيادة وان يكون حذف الناسخ وابقي المنسوخ وكذلك في القصص الذي فيه والاخبار عن القيمة والجنة والنار وهذا انما نعلم من ضرورة الدين فما ادى الى تجويز بطلانه فهو باطل قطعا وانما نبطل ما ذكروه قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اذ ليس حفظه الا عن الزيادة والنقصان والتبديل لكلماته او حروفه فيجب استقاهة الامور عنه لحفظ الله عز وجل الذي اخبر به اذ لو جوزنا شيئا منها لكان غير محفوظ وهو خلاف صريح الاية الكريمة تنبيه لا خلاف في تواتر جملة القران واختلف في القراءات المروية فيه فذهب الجمهور الى تواتر السبع فقط وذهب جماعة الى انها احادية جميعها قيل فاما الهيئات كالمد وتخفيف الهمزة وكيفية الادغام والغنة فلا خلاف في كونها احادية وقيل بل من ذهب الى التواتر في غيرها قال به فيها ايضا لان النقل فيها على حد سوى وهذا هو الظاهر مسئلة اتفقت فرق الاسلام على صحة معاني القران وانه لا تناقض فيه من حيث المعاني ولا لحن فيه من حيث الالفاظ بل معانيه في غاية الصحة والمتانة والفاظه في نهاية الجودة والجزالة خلافا لابن الراوندي احمد بن يحيى فانه زعم ان فيه تناقضا نحو قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون وقوله فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان واجيب بان من شرط التناقض اتحاد الوقت وهو غير حاصل هنا لان القيمة مواقف كثيرة ولعلهم يسالون في بعضها دون بعض او قوله لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان سؤال استفهام وقوله انهم مسئولون اي محاسبون وكذا قوله تعالى ثم انكم يوم القيمة عند ربكم تختصمون وقوله تعالى هذا يوم لا ينطقون اي ينطقون بحجة وكذا قوله فاقبل بعضهم على بعض يتسالون

وقوله تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون اى لا يتساءلون سوال تعطف واستغاثة ويتساءلون
سوال تلاوم وتعاتب ونحو ذلك وكذا زعم ابن الراوندي ان فيه لحنا نحو ان هذان لساحران ولننزعن
من كل شيعة ايهم وامثال ذلك مما لا يلتبس توجيهه على من له مسكة بعلوم العربية **قلنا**
اذ الادعية العرب **مسئلة قال اصحابنا** وليس فى القران لفظ اعجمى بل
جميع الفاظه عربية وقال ابن الحاجب وغيره كابن عباس وعكرمة والباقلانى يجوز وجود الاعجمى
فيه بل قد وقع وذلك كمشكاة للطاقة غير النافذة فانها هندية وقسطاس فارسية وكذا استبرق
واسمعيل وغيره **لنا** قوله تعالى بلسان عربى مبين وقوله تعالى قرانا عربيا وظاهر ذلك
ان جميع الفاظه عربية ولا مقتضى للعدول عن الظاهر والمشكاة والقسطاس وان كانتا اعجميتين
الا انهما وافقتا لغة العرب فانهما موضوعتان فيها ايضا للمعنى الذى وضعتا له فى لغة العجم ولا
مانع من اتفاق اللغتين على وضع لفظ بعينه على معنى معين كالصابون والتنور وكابراهيم فانه
موضوع فى اللغتين معا وضع العلمية **تنبيه** ذكر بعض اصحابنا المحققين ان الخلاف انما هو
فى اسماء الاجناس فقط لا فى الاعلام فان فى القران منها ما هو عجمى قطعا واتفاقا اذ المعلوم ان نحو ابرهيم
واسحق واسمعيل وادريس ممنوعة الصرف للعجمة التى فيها وعلى هذا فالقياس على ابرهيم والقول
بانه مما وقع فيه اتفاق اللغتين محل نظر **مسئلة قالت** به وكان النبى عليه السلم رسولا وهو
فى المهد واستمرت نبوته باستمرار عقله وتدبيره وخرج عن حال الطفولية وقيل انه نبى فى ذلك
الوقت فقط ثم رجع الى حال الطفولية الى ان كمل اشده وتنبأه الله ثانيا وقال البلخى لا يصح ان
يكون رسولا وهو فى المهد لان طفوليته منفرة عن الاذعان والانقياد له بل انما كان كلامه ارهاصا لنبوته
الكائنة فى حال كبره وبلوغه مبالغ الرجال **لنا** فى الاحتجاج قوله تعالى قال انى عبد الله اتانى
الكتاب وجعلنى نبيا والظاهر من الاية انه نبى فى الحال ولا مانع من الحمل على الظاهر فوجب
المصير واما قوله ان الطفولية منفرة عنه فلا نسلم ذلك مع كمال العقل والتدبير واظهار غرائب
العلوم بل ربما كان ذلك ابلغ فى الاعجاز وادعى الى القبول واما قوله بانه نبى مرة بعد اخرى ففى غاية
البعد ومخالفة الظاهر **مسئلة قالت** السمنية والعلم التواترى ضرورى وقال الشيخ
وابو الحسين البصرى بل استدلالى **قلنا** اذ الاتفاق بالشك والشبهة اذا الاستدلالى
كذلك والمعلوم ان التواترى لا ينتفى عن النفس بشك ولا شبهة وهذه المسئلة موضع اخر وهو اصول
الفقه وانما ذكرناها هاهنا لان النبوة والمعجزات والاحكام الشرعية طريق لنا اليها الا الاخبار
ولو مكنا انما تواتر من ذلك فعلمنا به ضرورى لا يحتاج الى الاستدلال اذ لا يمكن العلم بصحة النبوة الا
بالنظر والنظر فى صحتها مبنى على ثبوت المعجز فيثبتا بان طريق علمنا وقوع المعجزة الى هنا **مسئلة**
قال ع وعيدوص والبلاد ومن قال فى محمد عليه السلم ومسيلمة الكذاب مخبرا عنهما معا انهما
صدقا او كذبا فقد كذب لانه غير صادق فيجب ان يكون كاذبا والا لخرج الخبر عن كونه صدقا
وكذبا وهو محال فى الاصح وقال م ون هذا الخبر لا يوصف بصدق ولا كذب اذ هو خبرين
احدهما عن محمد وهو صادق والاخر عن مسيلمة وهو كاذب مجموع الخبرين اللذين سماهما كذلك لا يو

بصدق ولا كذب قلنا لا نسلم انه في حكم خبرين بل هو خبر واحد لفظا وحكما وهو غير مطابق لمخبره فكان كذبا لان هذه حقيقة الكذب ولو لم يكن ذلك كذبا لكان قول القايل اهل الدنيا في مكان كذا وليس فيه الا رجل واحد غير كذب ايضا وكذا قول من قال ان له الفين ونحو ذلك مما يقطع بكونه كذبا قطعا لا شك فيه مسئلة النبي بالتشديد مشتق من نبا الشيء ينبو اذا ارتفع فهو فعيل بمعنى فاعل كعليم وسميع واما بالهمز فهو من الانباء وهو الاخبار فهو فعيل بمعنى مفعول او مفعِل كالتدبير ونحوها كالقران الحكيم بمعنى محكم وقد اختلف المعتزلة في جواز تسمية نبينا محمد صلعم نبيا بالهمز فقالت هشم ويجوز تسميته نبينا صلعم محمد نبيا بالهمز احدا من الانبيا وهو الاخبار كما ذكرنا انفا وقال ع لا يجوز اطلاق ذلك عليه لقوله عليه السلام وقد قال له اعرابي يا نبي الله بالهمز لست بنبي الله وانا نبي الله انا فوجب العمل بمقتضى امره صلعم قلنا قد ثبت ان قواعد اللغة تقتضي صحة الاطلاق لحصول هذا المعنى في حقه صحيحا واما الحديث فهو احاديا قابلا للتاويل الذي سنذكره معارض بما ورد في القراءات السبع نحو يا ايها النبيء وبه قرا نافع من السبعة قال الامام عليه السلم قلت وهي القراءات السبع متواترة في الاصح وقد مر التنبيه على ذكر الخلاف في ذلك وقد تاول الحديث بان النبي صلعم فهم من ذلك الاعرابي حطه عن منزلته وانه منبي او مخبر فقط من غير علو ورفعة فرد عليه النبي صلعم بذلك الكلام مسئلة قد ثبت فيما سبق سلف ان بعثة النبي لطف ومصلحة للمبعوث اليهم ثم قال ع في اخر قوليه وهو قول م ولا يمتنع يجوز ان يكون في مقدور الله تعالى فعل اخر فيه لطف ومصلحة للمبعوث اليهم يقوم مقام ما في البعثة من المصلحة ويكون فعل الله تعالى للبعثة فعلا لاحد الواجبين على التخيير وقال الشيخ ع في قديم قوليه بل يمنع ذلك ويقطع بانه لا مصلحة في مقدور الله تعالى يقوم مقام البعثة والا لم يكن يلزمنا مشقة امتثال اوامره ونواهيه والعمل بالاحكام المشروعة من جهته لنا في الاحتجاج عليه انه لا دليل على المنع من ذلك التجويز واما ما ذكره من الزام المشقة فانا ذلك يلزم لو جوزنا ان يقوم مقام الشرائع غيرها ونحن انما نجوز ذلك في البعثة فاما الشرائع فلا يجوز ان يقوم غيرها مقامها لا من فعله والا لفعله لنا ولم يلزمنا الشاق ولا من فعلنا والا اوجب عليه تعالى التخيير لنا كالكفارات الثلاث فانه لما علم الله استواها في اللطفية اوجبها معا على التخيير ومن ههنا نعلم انه لا مصلحة للنبي في مقدوره يقوم مقام البعثة والاخبرة الله بينهما فان قيل وما الذي يجوز ان يقوم مقام البعثة والاحكام الشرعية مما لها قلنا هو ان يبعث ملكا او يلقي لنا كتابا ويعرفه بما يدل على انه من عنده ونحو ذلك مسئلة قال م واكثر المعتزلة وليس للنبي ان يحرم شيئا من الاشيا ولا يوجبه ولا يحكم بكونه مندوبا او مكروها الا بدليل من جهة الله تعالى اما وحي نص فيه او قياس او اجتهاد على الاصح ان للنبي ان يجتهد فيما لم يوح اليه فيه شيء وليس له ان يشرع شيئا من الاحكام من تلقا نفسه بغير دليل اذ وجه تحريم النبي كونه مفسدة ووجه وجوبه كونه مصلحة ولا سبيل للعقل الى ذلك ولا ينبغي ان يخالف في ذلك الا من اجاز التفويض الى المجتهد فان للنبي وللمجتهد على قوله ان يشرع الاحكام ابتداء من غير مرجح وهو قول موسى بن عمران ومن تابعه قال ع بل يجوز

في التحريم خاصة لا في غيره بدليل قوله تعالى إلا ما حرم إسرائيل على نفسه فإذا جاز ذلك لإسرائيل

وهو يعقوب عليه السلم جاز لغيره من الأنبياء إذ لا فارق قلنا فعل إسرائيل عليه السلم نذر لا تحريم

فقد روي عنه أنه اتفق معه عرق النسا فنذر إن شفاه الله تعالى ليحرمن على نفسه أحب المطعومات

إليه وكان أحبها إليه لحوم الإبل وألبانها وروي عنه ذلك أيضا والمحرم في النذر هو الله تعالى إلا

أن النذر سبب وإن كان قد يطلق على الناذر أنه محرم مجازا فقط لكونه فعل سببه وقد رجع أبو علي

عن ذلك القول وقال بقول الجمهور **مسئلة قال أصحابنا والملائكة أفضل**

من الأنبياء بمعنى أن ثواب أدنى الملائكة لا يساويه ثواب أفضل الأنبياء وقيل بل الأنبياء أفضل من جميع

الملائكة على العكس مما ذكرناه لأن الملائكة أمروا بالسجود لآدم وقيل بل الأنبياء والمؤمنون

أفضل من جميع الملائكة لمشقة تكليف البشر وضعف بناهم على ما ركب فيهما من الشهوة والفزع والألم

واللذة والملائكة على عكس ذلك ومنهم من توقف هل الأنبياء أفضل أم الملائكة ومنهم من فضل

نبينا خاصة عليه السلم على جميع الملائكة لما ورد من تفضيله على العموم ككونه أول من يفتح باب الجنة

وأول شافع ومشفع ولمصير الملائكة من جنده يوم بدر وحنين وأمير الجند أفضل منهم **ولنا**

في الاحتجاج على مذهبنا ما ذهبنا إليه قوله تعالى قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب

ولا أقول لكم إني ملك فإنه كلام في مقام الحط من النفس وأن مرتبتهم لا يتجاوز مرتبة البشر وضعا

ولهذا قال بعدهم إن أنا إلا رسول وقوله تعالى حاكيا عن وسوسة إبليس لآدم وحوى ما نهاكما

ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين فإنه بالغ في ترغيبهما بما هو فوق

مرتبتهما مع العلم بأن آدم كان نبيا وقريب من ذلك ما حكاه الله تعالى وقوله من حديث النسوة

اللاتي قطعن أيديهن ما هذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم وقريب منه أيضا قوله تعالى لن يستنكف المسيح

أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ويمكن الاستدلال على أفضليتهم بكونهم معصومين من

جميع المعاصي صغايرها وكبايرها على ما سيأتي بخلاف الأنبياء فإنها تجوز عليهم الصغائر على ما مر

وأما سجود الملائكة فلم يكن لآدم على الحقيقة بل لله تعالى لإحداثه تلك الخلقة الكريمة وكان آدم

قبلة لسجودهم فقط ولا نسلم أن تكليف البشر أشق من تكليف الملائكة لأنا نقطع أن لهم نفرة

وشهوة مع استمرارهم على الطاعة على ممضي الأزمان والقرون ولئن سلمنا ذلك لكنهم رعا

كان التكليف الذي مدته في غاية الطول يقتضي من الثواب أكثر مما يقتضيه التكليف الشاق

الذي مدته قصيرة يسيرة وأما كون الملائكة كانوا من أنصار نبينا عليه السلم فليس فيه ما يقتضي أفضليته

عليهم **مسئلة قالت العدلية جميعا** ولا يجوز على الملائكة شيء من

الكبائر خلافا للحشوية بناء منهم على أن إبليس من الملائكة وعلى أن هاروت

وماروت واقعا الفاحشة مع الزهرة والحجة **لنا** على عصمتهم قوله تعالى فيهم لا يعصون

الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وأولى من ذلك الاحتجاج بقوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن

ولدا سبحانه بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون فإن هذا عام لجميع الملائكة

ولجميع الأزمان دون الآية الأولى وهذا الدليل موجب العصمة للملائكة من جميع المعاصي صغائرها

وكبائرها فاما ابليس فهو من الجن لا من الملئكة كما ادعوته الحشويه لقوله تعالى الا ابليس كان من الجن واما استثناه من الملئكة فمنقطع او من باب التغليب واما تعليم هروت وماروت السحر كما حكاه الله تعالى بقوله يعلمون الناس السحر فانما تعلما بهم اياه ليجتنب لا ليفعل لانه لا يمكن تجنبه الا بعد العلم به ولا نزاع في ان العلم حسن مطلقا او تعلما بهما اياه فتنة لهم وامتحانا مع كونهما ناهيين عن العمل به ومحذرين عنه اشد التحذير كما ذكره الله تعالى بقوله وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر وقد قيل انهما ليسا من الملئكة بل من ملوك بابل ومن ثم قرئ الملكين بكسر اللام ويؤيده الصرى اما قصتهما مع الزهرة التي حكوها منهما وانهما واقعا الفاحشة معها فانها غير صحيحة عندنا لان روايتها غير صحيحة في نفسها ثم هي معارضة لدليل العصمة المتقدم ثم ان الظاهر في الزهرة انها جماد مسخر كسائر الكواكب

تنبيه قد زعم بعضهم ان الملئكة غير مكلفين بل ملجؤن الى الفعل والترك وهذا قول خارق للاجماع ان لم يكن رد لما علم من ضرورة الدين

مسئلة ونبينا عليه السلم افضل الانبيا للاجماع من الامة على ذلك قال الامام عليه السلم قلت ولقوله صلى الله عليه وسلم ادم ومن دونه تحت لوائي يوم القيمة وكذا قوله انا اول من يقرع باب الجنة وانا اول من تنشق عنه الارض وانا اول شافع ومشفع ونحو ذلك واما قوله صلى الله عليه وسلم لا تفضلوني على يونس بن متى فقد تاول بانه لم يكن قد علم افضليته او اراد لا تفضلوني عليه في صحة النبوة ووجوب الاتباع ويجوز تفاضل ساير الانبيا عليهم السلام خلافا للضرار ابن عمرو فزعم انهم على سوى بعد نبوتنا افضليته عليهم على جميعهم كما مر والحجة لنا قوله تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وله ان يقول التفضيل في الاية مجمل ولعله بالبسط وعموم الرسالة وعدمها ثم انه قائل بتفضيل نبينا عليه السلم على ساير الانبيا فيصدق انه قد فضل بعضهم على بعض والاولى الاحتجاج بجواز ذلك عقلا ولا مانع منه سمعا واما الاية لو صحت دلالتها فانها تدل على الوقوع المدعى هو الجواز فقط

مسئلة وهو صلى الله عليه وسلم مبعوث الى الخلق كافة الانس والجن اما كونه مرسلا الى جميع الناس فمعلوم من دينه ضرورة ولقوله اني رسول الله اليكم جميعا وقوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الاسود والاحمر ونحو ذلك واما الى الجن فقال الامام عليه السلم فمعلوم دلالته للاجماع وقوله وقوله واذ صرفنا اليك نفرا من الجن الاية **تنبيه** ويقطع بانه ما من مكلف في الارض من الثقلين الا وقد بلغته دعوة النبي صلى الله عليه وسلم لئلا ينتقض العموم في ارساله ومنهم ياجوج وماجوج على القول بانهم مكلفون وهو الاصح وقد جوز بعضهم ان يكون من الناس من لم يبلغه الشرايع وانما هو مكلف بالعقليات فقط وهو مخالف للدليل السابق وهذا العموم في الارسال انما انفرد به نبينا عليه السلم ولا قطع في غيره من الانبيا بمثل ذلك العموم وان كان ذلك مما يجوز في بعضهم وروى الحاكم عن قوم القول بعدم اختصاص ذلك بنبينا عليه السلم بل كل نبي مبعوث كذلك اي الى جميع الناس قالوا ولا يصح التخصيص في الارسال بان يكون مرسلا الى قوم دون قوم لان ذلك موجب للتنفير عنه والحجة لنا عليهم ان البعثة انما حسنت من الله تعالى لكونها

وقع السؤال [illegible] العدد

[illegible]

قال الشيخ خالد الازهري [illegible] اسم المعو[ل] [illegible] الفاعل [illegible] على [illegible] حال [illegible] فقال هل [illegible]

[illegible] النوع [illegible] الصحيح [illegible] اسم الفاعل [illegible] اسم المعول [illegible] على الفاعل [illegible] قال الموضح [illegible] اسم المعول [illegible] على الفاعل [illegible] اذا [illegible]

[illegible] النحو [illegible] الشيخ جلال الدين السيوطي [illegible]

[illegible]

مصلحه للعباد وحينيد لا يمتنع ان المصلحه فى بعثه شخص لقوم دون قوم
وانما كيف ينكر ذلك وقد كان فى زمن ابرهيم لوط عليهما السلام والظاهر ان كلا منهما مرسل
الى قوم مخصوصين وان له شريعه غير شريعه الاخر

تنبيه

اجتمع نبيان فى وقت واحد
فاما ان يتحد الشرع به المرسل به والقوم المرسل اليهم او يختلفا او يتحد الاول دون الثانى او العكس
فتلك اربعه اقسام الاول موجود قطعا كما فى موسى وهرون وان كانت المعجزه انما ظهرت على يدى
موسى فقط دون هرون على وجه المعين والوزير ومن هذا القسم كثير من انبيا بنى اسرائيل كال
ناسين المتفقين فى عصر واحد والقسم الثانى صحيح ايضا وهو الظاهر من حال ابرهيم ولوط والقسم
الثالث ممكن ايضا ويحتمل ان يكون منه حوارى عيسى عليه السلم الذين بثهم دعاة فى الافاق على القول بانهم
انبيا الى الا ان الاظهر خلافه واما القسم الرابع فيمتنع اتفاقا اذ يلزم التكليف بالمنافيين ٥

كتاب الوعد والوعيد وما يتعلق

بها والوعد هو الخبر عن حصول نفع او دفع ضرر فى المستقبل ومن المخبر والحبر والوعيد عكسه

مسله قال من سلمين الوعيد من الله تعالى بالثواب ثواب لان الموعود يلتذ ويستبشر به وسببه فعل
الطاعه فكان ثوابا قال والوعيد بالعقاب عقاب لان المتوعد يتالم به ويغتم وسببه فعل
المعصيه فكان عقابا وقالت هشم لا يصح كونهما ثوابا وعقابا لوجوه ثلثه لمقارنتهما التكليف
وهما سلو مان الالجا المبطل له ولان من حق الثواب ان لا يجامعه تنغص والعقاب ان لا يجامعه
روح وراحه وراحة حاله التكليف متضمنه لاحزن معًا وفى هذا الوجه نظر لما سياتى انه يصح ايصال
السير منهما فى دار الدنيا الا ان يراد مقارنتهما لاول التكليف والمرد حصد لا يستحق ثوابا ولا عقابا
الا انه يقرب من الوجه الثالث ولتوعده الانبيا نحو لان اشركت ليحبطن عملك والمليكه نحو ومن
يقل منهم انى اله من دونه فذلك نجزيه جهنم الايه وعقابهم ممتنع قطعا لما تقدم من عصمتهم
فلو كان الوعيد عقابا لكان توعدهم عقاب من لا يستحق العقاب ولتقدمهما على الفعل والثوا
والعقاب انما يستحقان عقيب الفعل لانهما مجازاة عليه

مسله قالت به والثواب واجب على الله تعالى للمطيع من عباده وجوبا حقيقيا كوجوب الدين على المدين وذلك
ای لاستحقاقه لمصير حقا للعبد على الله وهو معنى الوجوب وهذا اقرب من الاحتجاج
لمحل النزاع وقال ... لا يجب على الله تعالى كوجوب الدين بل وجوب جود وتفضل
على ما هو مذهبه فى ساير الواجبات على الله تعالى كما مر فى الالطاف وغيرها **قلنا**
القول بعدم الوجوب على الله تعالى يستلزم قبح التكليف بالشاق وذلك ان الله تعالى
كلف عباده الشاق والزمهم ما هو مضر عاجله فلو لم يكن ذلك مستلزما لاستحقاق نفع على الله
تعالى يجبر تلك المشقه لكان ذلك التكليف قبيحا لكونه عبثا وبذلك علمنا ان تلك المنفعه لها صفه
مخصوصه لاجلها لا يحسن الابتدا بها

مسله قال اكثر المعتزله والثواب والعقاب يجبان عقلا وسمعا وقالت الكراميه من المجبره وابن الراوندی وهو قول السدابي
القسم الموسوي من المعتزله انما يعلم استحقاقهما سمعا فقط وهى ادله الوعد والوعيد

قلنا بل العقل بمجرده يعلم استحقاقهما اما الثواب فقد مر في ولا سبيل للعقل الى ادراكهما

المسئلة الاولى واما العقاب ففي الاحتجاج عليه طريقان احدهما للشيخ ابي هاشم وهي انه قد ثبت

عدل الله وحكمته وقد خلق فينا العلم بقبح القبيح العقلي وخلق فينا شهوته وتمكننا منه وخلق الحكيم

شهوة القبيح مع الاعلام بقبحه والتمكن منه يستلزم حسن المعاقبة عليه لكون ذلك زاجرا

لنا والا كان مغريا لنا به وداعيا اليه وذلك يقبح من الحكيم ولسنا نعني باستحقاق العقاب الا حسن

انزاله بالعاصي فيكون العلم بحسنه مع تجويز فعله زاجرا لنا عن ارتكاب القبيح والطريقة الثانية لقاضي

القضاة وقد سلكها السيد في شرح الاصول واشار اليها الامام بقوله **ثم ان الايجاب** من الله تعالى **لمجرد الاثابة**

لا يحسن اذ لا يجب طلب النفع وتحقيقه ان الله تعالى قد اوجب علينا الواجب والزمنا فعله وتوعدنا

على الاخلال به فلو لم يكن ذلك الا للاثابة لم يحسن ذلك الايجاب اذ لا يجب طلب النفع والا لوجب علينا كل نفع

ولما افترق الواجب والمندوب **فلا بد من وجه** اخر **للايجاب و** ذلك الوجه **هو التحرز من المضار**

المستحقة على الاخلال وهي العقاب فهذه طريقة الى معرفة استحقاق العقاب من جهة الواجب كما ان

تلك الاولى من جهة القبيح قال الامام عليه السلام **قلت** **الا ان هذا الدليل** الاخير ليس بعقلي

محض بل **مركب من العقل والسمع** لان ايجاب الله والزامه وتوعده على الترك سمعي وكون الايجاب

لمجرد النفع لا يحسن عقلا فيكون حسن العقاب موقوفا على السمع لتوقفه على الجهة السمعية وهو لا يصح

على ما سيأتي **واعلم** ان مبنى ورود الاعتراض على جعل الايجاب المذكور هو الايجاب الشرعي

وهو الامر والالزام كما ذكرنا فاما اذا حمل على الايجاب العقلي لم يرد وتحريره ان تعالى قد اوجب الله

علينا واجبات عقلية اي اعلمنا وجوبها ومكننا من تركها وخلق لنا نفرة عنها فلا بد من زاجر يزجرنا عنها

وليس هو فوت النفع المستحق على فعلها للتسامح بالنفع لاجل عادة فيجب ان يكون ضرر الحسن انزاله بنا عند

تركها وبهذا اندفع التناقض في كلامهم حيث يقولون مرة ان وجه الايجاب التعرض لمنافع الثواب

وتارة ان وجهه التحرز من المضار فيقال ان اصل الايجاب للتعريض لكن لما لم يتم الا بزجر عن

الترك حسن العقاب فصار وجوب فعله علينا للتحرز من المضار ولذا اذا قيل ان وجوبه لوقوعه على

وجه لا للتحرز فالجواب هو براعاة جهتي الاعتبار يدرك ذلك بالتامل واعمال النظر ولكون

ادلة استحقاق العقاب عليه محضة قال ص وغيره من المعتزلة ان **استحقاق العقاب** لا يمكن ان

يعلم الا عقلا فقط **واما الشرع** فانما هو مؤكد فقط وقال **ابو هاشم لا يدل الشرع عليه**

مستقلا عن دليل العقل فيقال قد توعد الله العصاة بالعقاب فلا بد ان يكون مستحقا والا لما حسن

منه ذلك وهذا هو دليل الموسوي ومن ذكر معه في صدر المسئلة الا انهم يقولون لا دلالة للعقل

عليه اصلا **لنا** في الاحتجاج على ان استحقاق العقاب لا يعلم الا عقلا فقط ان نقول قد ثبت

وجوب معرفة الله تعالى **وانما وجبت المعرفة** لكونها لطفا فيجب تحصيلها **لاجتناب المعاصي** كما هو شأن اللطف وفائدة ذلك **وهو انه** هو **التحرز من العقاب** فيكون لمعرفة جارية مجرى دفع الضرر فيجب ومعلوم ان هذا موقوف على العلم باستحقاق العقاب **فما لم يعلم**

استحقاقه على فعل المعصية **لم يصح ذلك** المقتضي لوجوب معرفة الله تعالى فيلزم ان لا يكون

الى وجوبها طريق وقد علم بطلانه فوجب ان يكون العلم باستحقاق العقاب عقليا محضا ولانى رشيد ان يقول المتوقف على العلم بالاستحقاق هو وجوب المعرفة لا حصولها وجاز ان تحصل المعرفة لبعض المكلفين قبل العلم بالاستحقاق ثم يعلم الاستحقاق بالشرع فهذا المكلف قد عرف الاستحقاق بمجرد السمع فلا يصح اطلاق القول بانه لا يمكن معرفته بمجرد السمع ولم يدع ابو رشيد الامكان ذلك فقط ولو لبعض المكلفين **فان قيل** وجه وجوب المعرفة كونها دفعا لضرر الخوف العاجل ويكفي فيه تجويز الاستحقاق ولا يشترط العلم به فلا يكون وجوب المعرفة الاستحقاق موقوفا على العلم بالاستحقاق كما ذكرتم **قلنا** تجويز الاستحقاق لا يتصور لانه ان علم وجه قبح العقاب قطع بعدم استحقاق وان لم يعلم وجه القبح فهو منتف قطعا لانا لو جوزنا فعله حينئذ كان حسنا لعدم المقتضي للقبح وهو معنى الاستحقاق **مسئلة** ولا يستحق عبد عقاب عبد اخر بان يعاقبه وذلك العبد الاخر بنفسه ويعلم ذلك الاستحقاق عقلا ضرورة او دلالة وقال ع بل يجوز وذلك حيث اسى اليه ذلك العبد فانه يعلم بالعقل حسن انتصاف المساء اليه من المسيء وايضا الانتصاف في كونها حقا للمساء اليه كالقود من القاتل فانه حق لورثة المقتول والحد للقاذف فانه حق للمقذوف فلولا انهما مستحقان من قبل الشرع لما دل عليهما لانه كاشف فقط لا مثبت **قلنا** لا نسلم ان المسيء يستحق العقاب من المساء اليه عقلا والا اذ لا يحققه الناس جميعا كالذم فانه لما استحقه المساء اليه استحقه الناس جميعا فعلمنا ان العقاب مستحق لله تعالى فقط ولانا على ان يمنع ان العلة في استحقاق الذم على العموم كونه استحقه المساء اليه واما ما احتج به ابو علي من كونه مساء اليه فمجبور بالعوض المستحق على المسيء اذ قد اوجبنا على الله تعالى ان يوصل اليه من اعواضه ما يجبر اساءته ولا يستحق غير ذلك لحصول الانجبار بالعوض **قلت** والحد والقود اللذان ذكرهما ش عيان بمعنى ان استحقاقهما شرعي محض غير كاشف عن استحقاق سابق كما ذكره وما هو الا كاستحقاق الوارث للميراث والفقير للزكوة والمؤذن للاقامة ونحو ذلك مما جعل الشرع امره الى شخص مخصوص دون ان يكن كاشفا عن استحقاق سابق **مسئلة** قالت له وانما يستحق العقاب حيث يستحق دائما سواء استحق على كفر او على كبيرة غير كفر وعلى ذلك اطبقت المعتزلة الا الخالدي فانه يقول بان الطاعة يثمر انقطاع عقاب الكبيرة وستاتي وقالت الجهمية من المجبرة بل ينقطع ان العقاب ينقطع في حق الفاسق وهو قول الاكثر المعتزلة الاشعرية ومثله ماذكرناه عن الخالدي وهو لا ليسوا من فرق المرجية وانما المرجي من جوز الامرين وستاتي لهم مسئلة يسوقونه لمذهبهم ويحتجهم ان شاء الله تعالى وقال مقاتل بن سليمن واصحابه وهم جماعة من الخراسانية والكرامية ان الفاسق لا يستحق عقابا اصلا قال السيد بل قالوا انه لا يعاقب المنزل وان الشرك لا معنى له الا انهم لم يظهرون هذا المذهب لكل احد **لنا** في الاحتجاج على ما ذهبنا اليه دليلان عقلي وسمعي اما العقلي فهو انا نعلم تلازم الذم والعقاب لا تحاد مقتضيهما ولان الذم فيه اضرار واستحقاق وهو لا يحسن الا للمستحق واذا ثبت تلازمهما فمن المعلوم من احوال الفساق حسن ذمهم دائما حتى انا من وقت نعدد ان يأتي على الفاسق الا ويحسن ذمه فيه فيجب ان يكون العقاب مستحقا كذلك ايضا للتلازم المذكور بينهما واما الدليل السمعي فالكتاب والسنة والاجماع اما الاجماع فانه منعقد في عقاب الكفار فقط انه مؤبد غير منقطع فانه لم يسمع في ذلك

خلاف لمن يعتد به وأما الكتاب فآيات كثيرة منها قوله وما هم عنها بغائبين والضمير وهو قوله هم للفجار المذكورين قبل بقوله وإن الفجار لفي جحيم والفجار يشمل الكفار والفساق بالإجماع وهذا صريح في الدوام والتأبيد إذ لو انقطع لكانوا قد غابوا عنها وغير ذلك من الآيات التي سيأتي ذكرها في مسألة الإرجاء إن شاء الله تعالى وأما السنة فأحاديث كثيرة نحو من تحسّى سمًّا فإنه يتحساه في نار جهنم خالدًا مخلّدًا أو نحو مما ذكره أصحابنا على سبيل الاستظهار وإن كان لا يصلح حجة في هذا المقام **مسألة** **والمدح** هو القول المنبئ عن تعظيم من قيل فيه مع قصد تعظيمه والذم هو القول المنبئ عن إهانة من قيل فيه مع قصد إهانته ولهما عند الجمهور ثلاثة أحكام الأول أنهما يدومان إذ ما من وقت يقدر إتيانه على العاصي إلا ويحسن فيه ذمه ولا على المطيع إلا ويحسن فيه مدحه من غير أن نجد ذلك مقيدًا في عقولنا بوقت من الأوقات البتة والثاني أنهما يتبعان على ما يستحقه المستحق لهما من الثواب والعقاب والمدح دال على الثواب وملازم له والذم دال على العقاب لذلك يشترط التكليف والإتيان بالقبيح يستحق المدح دون الثواب فلو فعل القبيح لاستحق الذم دون العقاب وإنما اشترط التكليف لأن العقاب إنما يستحق لكونه زاجرًا والثواب إنما وجب لأنه في مقابلة تحمل المشاق وقد مرّ جميع ذلك والثالث أنهما يجبان دائمًا بالقلب فقط لا اللسان فلا يجبان به دائمًا ووقت التهمة وهذا مذهب وص ويسمونهما حينئذ مدحًا وذمًّا مجازًا لأن حقيقتهما القول فقط على ما مرّ في تعريفهما ومعنى وجوبهما بالقلب اعتقاد استحقاقهما والعزم على الإظهار باللسان عند التهمة وقال د بل يجبان بهما أي بالقلب واللسان لكن لا يجب عليه استغراق الأوقات في الإطناب فيهما والاشتغال دائمًا بهما اتفاقًا وكلام أبي ر مشتبه يحتمل أن لم يقل بما وافق الجمهور **قلنا** إنما يجبان باللسان لأجل التهمة فقط لا لكونهما مستحقين كذلك ووجوبهما حينئذ عقلي لجريهما مجرى دفع الضرر ولعل مراد أبي ر مستند وجوبهما باللسان هو عند التهمة فيقول إنهما حينئذ مستحقان لأجل الطاعة والمعصية والتهمة شرط فقط وبهذا أشعر احتجاجه في هذه المسألة **تنبيه** ويعلم مما ذكرنا أن قول بعض أصحابنا أن المدح يجب لأنه حق للغير لأن الذم لأنه حق للذام مما لا وجه له لاستوائهما في الوجوب بالقلب عند عدم التهمة وباللسان عند التهمة ووجوبهما حينئذ لعدم لدفع ضرر التهمة لا لكونهما حقًّا للغير وللنفس على ما ذكرناه أولًا **مسألة قالت** **به والإيمان** بالله ورسوله وتصديقه في جميع ما جاء به على وجه يخرج المتصف به عن كونه كافرًا لا يمنع انقطاع عقاب المعصية أصلًا بل إن كانت المعصية صغيرة منع من استحقاق العقاب عليها وإن كانت كبيرة استحق عقابها دائمًا وحبط ثواب ذلك الإيمان حينئذ وقال الخالدي من أصحابنا وهو محمد بن إبراهيم بن شهاب ه عا من المعتزلة بل الإيمان المذكور يفيد انقطاع عقاب الكبيرة وثمرة ذلك الحكم بانقطاع عقاب الفاسق وقال إن الإيمان لا يحبط ثوابه البتة حتى أوجب فيمن قد آمن ولو لحظة أن لا يكفر بعده البتة بل لا يموت إلا مؤمنًا وقال بأن طاعات الكافر لا يستحق عليها ثوابًا أصلًا **قلنا** ردًّا عليه لا نسلم انقطاع عقاب من مات مستحقًّا للعقاب وإن الإيمان يثمر انقطاعه لأن العقاب كالذم لما بينا من التلازم بينهما ومعلوم أن الذم يستحق دائمًا وإن الإيمان لا يثمر انقطاعه فيجب أن يستحق العقاب كذلك لاتحاد المقتضي لهما **مسألة قالت** **به ويستحق الثواب والعقاب** على الطاعة

اختلف الناس في وقت استحقاق الثواب والعقاب ه

ت مطلقا قلت الاصلين على
قوله مبني على الثواب لا يجب كذلك
وقوله هما ان الثواب تفضل فاما كان كذلك الدنيوية ولا
له احدهما هو تفضل لسائر الفضلات والتعظيم بين
الله تعالى واما في الدنيا لسائر وجه الاجلال ونحن خالفه في هذ
حاد فعله انه لا يستحق على وجه لسائر العقلاء ت
وثانيهما انه من الشوائب ان ثبت دعاءات
عيب خلوصه من الشوائب
الاصلين كما سيأتي ان يعلم المكلف فيها ووصل اليه انه ثواب او عقاب ولابد
وذكر وانه لابد ان يعلم ان الحكيم قصد ذلك وظاهر كلام الاصحاب انه يجوز ايصال
انه تفاوت الثواب وهو ما لا يصير المكلف بقدر عنه ملجأ وفيه على العدل الذي لا يعتد
السرمد من الاخرة لا ادرا الجزاء فاذا نقص عليه في الاخرة وقت المجازاة فما تالم
بنقصانه في تلك الحال كان تنغيصا ولا تنغيص لاهل النعيم قلت ولعلهم يشترطون
بفواته في تلك الحال كان ثوابا او مقارنة التعظيم وعلم المثاب بانا المشتاق فاستبدله
علم من او وصل اليه لكونه ثوابا بالوحي والله اعلم وما يجوز ايصاله في الابتداء
وذلك مقصود في زمن الدنيا لا مانع عنه اذ لا تكليف بعد ج فيقال انه يكون في حكم الاجابة معراج
الاستقبال لانه

والمعصية في الحال التي اطاع فيها او عصى فيها وذلك عقيب فعله من غير مهلة ومن ثم حكمنا بان الله تعالى يوصل اليه جميع ما كان قد استحقه من وقت الفعل الى وقت الايصال وقال اهل الموافاة وهم جماعة من البغدادية كهشام الفوطي وبشر بن المعتمر بل الثواب والعقاب في استحقاقهما متعلقان بالموافاة فلا استحقاق الا من وقت الموافاة اما موافاة الموت او موافاة العرصة او موافاة الاعادة على اختلاف بينهم في ذلك فكان الموجب له عندهم هو الموافاة وقيل بل المعصية موجبة للاستحقاق والموافاة شرط فقط ولا طايل للفرق بين هذا القول والذي قبله مع اتفاقهما على انه لا استحقاق الا من وقت الموافاة وقيل بل المعصية توجب الاستحقاق من وقت الفعل كما تقوله البصرية لكن انما يستحق فاعلها العقاب في الحال ان كان المعلوم لله تعالى من حاله الموافاة بها وكذلك الطاعة بالنسبة الى الثواب وان علم الله تعالى انه لا يوافي بالطاعة او المعصية لم يستحق عليها في الحال شيئا لنا على ما اخترناه وجهان احدهما ما قد تقرر من التلازم بين الذم والعقاب وبين المدح والثواب حتى لا يصح انفكاك استحقاق احدهما عن استحقاق الاخر ومن المعلوم المتفق عليه انعقاد الاجماع على استحقاق المدح والذم في الحال اي عقيب فعل الطاعة والمعصية ان لم يكن ذلك الاستحقاق معلوما ضرورة فيجب ان يكون الثواب والعقاب مستحقين في الحال والا لارتفع التلازم بينهما والوجه الثاني ما نعلمه من حسن الاستخفاف بالجناة واقامة الحدود عليهم على وجه النكال والاهانة فلولا انهم مستحقون للعقاب لم يحسن ذلك لانه نوع من العقاب واذا ثبت في العقاب كونه مستحقا في الحال ثبت مثله في الثواب للاتفاق على عدم الفرق بينهما **مسألة قالت** البغدادية **ويحسن العفو** من الله تعالى للعصاة **وان لم ينتفع به الغير** اي غير المعاقب وقالت البغدادية لا يحسن الا حيث كان فيه نفع للغير ويحتمل ان يريد وانما ينتفع في عذاب اهل النار زيادة سرور اهل الجنة او الالطاف بهم ثم بناء على بقاء التكليف او كون العلم بوقوعه ودوامه لطفا لاهل الدنيا وهذا فرقها الى كلامهم **قلنا** في الرد عليهم وقد ثبت ان العقاب مستحق على العاصي فيحسن انزاله به لمجرد الاستحقاق لانه وجه من وجوه الحسن اذ لو لم يحسن لمجرده لما كان مستحقا ولقول البغدادية يكون في العقاب صلاح لغير المعاقب قالوا بوجوبه على الله تعالى **مسألة قال** الجمهور **ولا يجوز** من الله تعالى تعجيل **الاثابة في الدنيا** لمن يستحقها **الا اليسير** منها فانه يجوز تعجيله لا الكثير وقال **ق** بل يجوز تعجيل الاثابة في دار الدنيا **مطلقا** يسيرها وكثيرها لانه يصح مجامعتها للتكليف لقوله تعالى اهل الاخرة **قلنا** في الرد عليه لا نسلم انه يصح مجامعة الثواب للتكليف اذ **من شرطه زوال الشوائب** وانتفاء المنغصات **فلا يصح مع بقاء التكليف** لان الله تعالى وعد به المطيعين على ابلغ الوجوه لكونه لطفا فلا بد ان يكون ايصاله كذلك ومعلوم ان في التكليف من المكدرات والمنغصات ما لا تخلص معه الراحة ولا تصفو عنه النعمة قال الامام عليلم **قلت واليسير** من الثواب الذي يحسن تعجيله **هو** القدر **الذي لا يعتد بنقصانه في الاخرة** اي لا يغتنم المثاب بفواته ولا يتنغص بذهابه وقال الحاكم اليسير هو الذي لا يصير المكلف بتعجيله ملجأ الى فعل الطاعة قال الامام عليلم ومتى حسن تعجيل اليسير وجب لانه حق للغير فلا وجه لتاخيره عنه **تنبيه** ولا

يحسن التجيل من الثواب الا ما ليس فلذلك العقاب والسير منه هو ما لا يكون المكلف معه ملجا فاما

مع زوال التكليف فيصح ان يوصل منه الكثير ايضا **مسئلة** اتفق جمهور المعتزلة البصرية والبغدادية

على ان العقاب يستحق عقلا كما تقدم ثم اختلفوا هل يعلم انه يفعل ويقطع بذلك عقلا ام لا فقالت بل لا يعلم

ذلك الا سمعا فقط لا عقلا م وانما الذي يعلم عقلا استحقاق العاصي للعقاب **ويجوز** مع ذلك **العفو عن**

العاصي عقلا وقال **ق** البلخي **وبشر** بن المعتمر وغيرهما من علماء البغدادية بل يعلم من جهة العقل

انه يفعل لا محالة وانه **لا** يجوز العفو اصلا وهو بناء على ان العلم بفعله لطف للمكلفين فلا بد من وقوعه

حسبه **قلنا** في الرد عليهم العقاب حق الله تعالى ومن المعلوم ان **له اسقاط حقه حيث لا اضرار**

بالغير ونحن نعلم ان اسقاط الله للعقاب لا اضرار فيه على احد بل فيه نفع لمن سقط عنه وقولهم

ان العلم بانه يفعل لا محالة لطف فيجب كونه كذلك غير مسلم بل اللطف هو العلم باستحقاقه فقط سلمنا

كونه لطفا فيكفي العلم به من طريق السمع وهو متفق عليه **فرع** على القول بجواز العفو عن العصاة

عقلا اما حصفه كما ذهب اليه البصريون او فرضا كما هو مذهب البغدادية فهو يحسن منه عن عاص

دون عاص ام لا فقالت **م ويجوز العفو** من الله **عن واحد** من العصاة **دون من فعل مثله** او دونه

ايضا فيجوز العفو عن شارب خمر دون من شرب مثله او عن من شرب وزنا دون من شرب فقط ونحو

ذلك وقال **ق محمد بن شبيب** **ولا** يجوز ذلك **اذ هو محاباة** اي ميل الى احد المستحقين المتساويين

دون الاخر ومنه ايثار لصدر ذلك الاخر وتفضيل من غير موجب ومثل ذلك لا يليق بالحكيم قال ق

والعلم بقبح ذلك عقلي هذا على فرض حسن العفو عندنا والا فهو يمنعه على ما عرف **قلنا** في الرد عليه

العفو تفضل من الله ويجوز ان **يتفضل على من يشاء** وكون غيره الفعل احسن منه لا يخرجه عن كونه حسنا

ويصير قبيحا والا لزم قبح التفاضل بين انواع الحسن وقوله ان المحاباة قبيحة عقلا غير مسلم وان كانت

قد تستنكر كما يستنكر البخل بالنظر الى مكارم العرب ولا يعد قبيحا عقلا وقوله انه ايغار لصدر الغير

فانما اتى ذلك الغير من قبل نفسه حيث تألم من الحسن الذي لا يتألم به ثم لا نسلم حصول ذلك التألم في الاخرة

لانه اضرار بالنفس وهو قبيح **فصل في الموازنة والاحباط** **وما يتعلق بهما**

الموازنة هي المساقطة بين الثواب والعقاب سوى كان السقوط من جانب الثواب او من جانب

العقاب وسوى اسقط احدهما كل الاخر او بعضه بخلاف الاحباط والتكفير فانهما موازنة خاصة اذ الاحباط

هو اسقاط العقاب لجميع الثواب والتكفير اسقاط لجميع العقاب فعطف الاحباط على الموازنة من عطف

الخاص على العام وانما يفعل مثل هذا العطف تنبيها على الاعتنا بذكر الخاص وان له من المزية والخصوصية

ما ليس لغيره وهو هاهنا كذلك فانه يتعلق بالاحباط من الابحاث والانظار ما لا يتعلق بغيره كمسئلة

من تاب بعد انحباط ثوابه وغيرها فلذلك افرده بالذكر دون التكفير **مسئلة** اتفق

الشيخان على امتناع استوى الثواب والعقاب ثم اختلفا هل يعلم ذلك الامتناع عقلا وسمعا او سمعا

فقط فقال **م يجوز استوى الثواب والعقاب عقلا اذ لا مانع منع** من استوائهما الا السمع

وهو الاجماع على انه لا بد للمكلف من ان يدخل الجنة او النار فلو استوى الثواب والعقاب لم يستحق

المكلف جنة ولا نارا فيكون نقضا للاجماع فان ادخل الله ذلك المكلف الجنة لم يكن ذلك الا تفضلا لا نظرا

الاستحقاق وقال بل يمتنع استوائهما و ذلك لوجهين احدهما انه يلزم ان يكون كل واحد منهما مسقط للاخر و هو ساقط في نفسه فيكون مسقط لغيره ساقطا في نفسه وهو محال والجواب انا لا نسلم امتناع ان يكون مسقطا لغيره ساقطا في نفسه اذا كان سقوطه في نفسه بذلك الغير وانما يمتنع ان يكون مسقطا لغيره بعد ان صار ساقطا في نفسه بغير ذلك الغير و ذلك مما لم يقل احد به وثانيهما ان سقوط الثواب عقاب وسقوط العقاب ثواب والقول بتساويهما يودي الى اجتماع استحقاقيهما وهو محال والجواب انا لا نسلم ان سقوط الثواب عقاب ولا العكس اذ من لازم الثواب الاجلال والتعظيم وهو منتف في سقوط العقاب ومن لازم العقاب الاهانة وهو منتف في سقوط الثواب فبطل ان يكون سقوط الثواب عقاب والعكس وايضا فان الابنا قد سقط من ثوابهم بسبب معاصيهم وهم لا يستحقون عقابا والكفار بالعكس وهم لا يستحقون ثوابا الا ان هذا الاخير لا يقول به ابو علي كما سيجي في الموازنة ولما كان احتجاج ابي علي على مذهبه في هذه المسئلة ضعيفا لم يذكره الامام عليه السلم بل قال في الرد عليه **قلنا** على امتناع استوى الثواب والعقاب عقلا كما ادعيته ثم على امتناع استوائهما على بن الحسين كالقسم عليه السلم

مشهور فان المنقول عنهم انه يجوز استوى الثواب والعقاب ثم يدخل الله ذلك المكلف الجنة تفضلا بشفاعة او غيرها وممن قال بذلك المويد بالله ومن المتاخرين القاضي شمس الدين والشيخ الحسن الرصاص والفقيه حسام الدين وقد قال بالستواهما ايضا فرقة من الصوفية لكنهم يثبتون دارا ثالثة بين الجنة والنار يدخلها من المكلفين من استوى ثوابه وعقابه قالوا وهي التي ذكرها الله تعالى بقوله وعلى الاعراف رجال وقال بعض اصحابنا ان الاعراف اعالي الجنة وقيل هي اعالي الحجاب الذي بين الجنة والنار وهو المراد بقوله وبينهما حجاب وانه يحبس فيه من قصر عمله عن السبق الى الجنة او من استوت حسناته وسياته على الخلاف السابق ثم يدخلون الجنة فهم المعنيون بقوله تعالى عقيب ذلك ادخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا انتم تحزنون ه **مسئلة قال**

هو اسقاط الثواب لجميع العقاب وهو اسقاط العقاب لجميع الثواب

بين الثواب والعقاب اجزا

سوى بعدم استحقاق الثواب او استحقاق العقاب وصارت العشرة التي هي العقاب مكفرة بعشرة من الثواب وهو حيث يكون له عشرة من الثواب واحد عشر من العقاب فانه يحبط الثواب بعشرة من العقاب ونبقى له جزء من العقاب وقال وهو العشرة في مثالنا وهو الاحد عشر

فيستحق الاحد عشر التي هي الثواب في الصورة الاولى والعقاب في الصورة الثانية كاملة من غير ان يسقط منها شي في مقابلة العشرة واحتج ابو علي على ذلك بوجوه ثلثة احدها ان سقوط الثواب عقاب والعكس فيلزم في المكلف في الصورتين السابقتين ان يكون مثابا معاقبا في حالة واحدة بخلاف ما اذا اسقطنا الاقل بالاكثر فلا يلزمنا شي والجواب قد تقدم في المسئلة

السابقة ه وثانيها ان الموازنة تقع بين الطاعة والمعصية فاذا سقط احدهما بالاخر سقط جميع ما يستحق عليه جملة واحدة فلا يصح ان يوازن به بعد سقوطه لما تقدم من ان الساقط في نفسه لا يصح ان يوازن به بعد سقوطه ه والجواب ان ذلك مبني على الموازنة في الافعال وسياتي الكلام عليه وثالثها حجة السمع وهو قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ولا يكون هباء منثورا الا اذا اسقط بجملته ولم يسقط عنهم من العقاب واما اذا سقط عنهم شيء من العقاب فقد وصل اليهم نفعه ولم يصر هباء منثورا ومثله قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وقوله ان تحبط اعمالهم وقوله لئن اشركت ليحبطن عملك فهذه الايات تدل على ان الثواب يذهب في جنب العقاب الذي هو اكثر منه نسيا منسيا غير مسقط شيئا من اجزاء العقاب ه والجواب عن الاية الاولى ان المراد التشبيه بالهباء المنثور وهو ان يبطل ثواب اعمالهم فلا يصل اليهم على الوجه الذي كانوا يؤملونه ويريدونه من اللذات المتوالية المتتالية والمسار المتوالية بل انما يصل اليهم بدله وهو سقوط ما يوازنه من العقاب وليس في الاية انه لا يسقط في مقابلته شيء من العقاب وكذا الجواب عن الايات الاخر ه

ولنا على ع حجتان سمعية وعقلية اما السمعية فهي قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فان من الفاظ العموم وخيرا نكرة تصدق على القليل والكثير فمن له ثواب اقل من عقابه فقد عمل خيرا فلا بد ان يصل اليه ويراه لكنه يتعذر الجمع بين الثواب والعقاب فعلمنا يصل اليه بدله وهو اسقاط ما يوازنه من العقاب ويلزم على قول ع ان يكون قد عمل خيرا ولم يره قط ومثل هذه الاية قوله تعالى انا لا نضيع اجر من احسن عملا وقوله تعالى اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى اما الحجة الفعلية فهي علمنا الفرق بين من اساء وقد احسن ومن اساء ولم يحسن مثال ذلك رجلان اما احدهما فقطع عمره في عبادة الله تعالى ثم فعل كبيرة ومات واما الاخر فانه لما بلغ اوان التكليف فعل مثل تلك الكبيرة ثم مات فيلزم على قول ع ان يكون عقاب هذين الرجلين سوى لكنا نعلم انه لا بد من فرق بينهما وانها لا تذهب تلك الاعمال الصالحة سدى كيف وقد اتى بها على وجهها وعلى الصفة التي امر بها والناظر عليها ما هو اعظم منها ولا سبيل الى الفرق بينهما الا ما قاله الشيخ من انه سقط من عقاب تلك الكبيرة بقدر ثواب تلك الاعمال الصالحة ثم يستحق النار بباقي عقابها بخلاف الرجل الاخر الذي لا عبادة له فانه يستحق النار بجميع عقاب تلك الكبيرة من غير ان سقط منه شيء **مسئلة اختلف**

فيما ذا تقع الموازنة على ثلثة اقوال القول الاول قول هاشم وهو ان الموازنة تقع بين الثواب والعقاب

والمحقق انه بين استحقاقهما لا بين احدهما لانهما عاءات ه

المستحقين كما تقدم في المسئلة السابقة القول الثاني قول الاخشيدية بين الفعل الذي هو الطاعة والمعصية وبين المستحق الذي هو الثواب او العقاب فيكون الساقط مطلقا هو الفعل والمسقط هو المستحق فيحبط فعل الطاعة بالعقاب المستحق على المعصية ويكفر فعل المعصية بالثواب المستحق على الطاعة القول الثالث قول ع بل انما تقع الموازنة بين الفعلين فعل الطاعة وفعل المعصية ولا مدخل للمستحقين في احباط ولا تكفير **قلنا** في الاحتجاج للقول الاول وهو مذهب البهشمية انما يقع التكفير والاحباط بأمر منتظر لان التكفير والاحباط تغيير وتبديل وانما يصح التغيير والتبديل في الامور المنتظرة لا في الامور المنقضية المفروغ منها وذلك

وما يحكى عن ابن عباس
والحسن رضي الله عنهما ان القاتل مخلد ولا يوفق
فان معناه انه لعظم ذنبه وحكى ان عمرو بن عبيد [illegible] يكون مخلدا
للتوبة من مسألة فقال للسائل انا كان كافرا فقد قال تعالى ان الله [illegible] في
الى الحسن فقال او فاسقا ان كان منافقا فقد قال تعالى ان فاسقا فقد قال عمرو بن عبيد
كافرا او منافقا او فاسقا فقد سلف وان كان [illegible] الا الذين تابوا وان كان هذا قال
اسفلوا الحفرة الم ما قد سلف الى قوله الا الذين تابوا من اين لك هذا منهاج
الدرك الاسفل من النار الى قوله الا الذين تابوا فقال الحسن للسائل ما [illegible] منهاج
هم الفاسقون الا الذين تابوا ورجع عمرو بن عبيد عن هذا العالم [illegible]
فقال وما ادراك يا عمرو بن عبيد عند الجمهور وقال ابو الهذيل انا نفعل الله تعالى
وليس سقط العقاب بتفسير [illegible] عند الجمهور وقال ابو الهذيل ذلك كونه اصلح ما تقدم
باسقاطه عنده او به قالت المعتزلة [illegible] فلذلك التوبة والجامع [illegible]
لنا ان الله العدل الصادق في الشاهد وبعد وكان يجوز الاسقاط عنده جليل
ان لم يكونا حسنا واحدا وبعد وكان يقبح التكليف بعد موافقة المعصية اذ لا طريق للمكلف
معلوم وبعد وكان يقبح التكليف بعد منهاج صح
الى الانتفاع بما كلفه منهاج صح

المنظر هو المستحق فقط وهو الثواب والعقاب لانه ليس معنا الا الفعل والمستحق والفعل

منفصل مفروع منه كما تقدم ولا يصح فيه التغيير فتعين كون المنتظر هو المستحق فثبت ان التكفير

والاحباط يتعلقان فيه لا في الافعال كما قال ابو علي ولا في الفعل والمستحق كما قاله الاخشيدية ويلزم

ابا ع والاخشيدية معا من استوى من احسن واساء الزاما لابي ع في المسئلة السابقة وهو كالرجل

الذي عبد الله طول عمره ثم فعل كبيرة ومات ومن اساء فقط كالرجل الذي فعل تلك الكبيرة فقط ثم

مات وانما الزمهم ذلك لان الساقط اذا كان نفس الفعل لزم سقوط ما يستحق عليه تعالى من غيران

سقط في مقابلته شيء كما تقدم الاشارة اليه فيلزم حينئذ التساوي بينهما وهو معلوم البطلان للقطع

بالفرق كما تقدم ومما احتجت به البهشمية ايضا ان الموجب للقول بالاحباط والتكفير هو تعذر استحقاق

الثواب والعقاب معا لما بينهما من التنافي اذ احدهما على جهة الاجلال والتعظيم والاخر على جهة

الاستخفاف والاهانة ولا تنافي بين الطاعة والمعصية اذ قد يعصي احدنا بيساره ويطيع بيمينه في وقت

واحد فيجب ان يكون التكفير والاحباط بين الثواب والعقاب دون فعل الطاعة والمعصية او الفعل

والمستحق على الخلاف السابق بين

مسئلة والتكفير

المتمسكين في كيفيته فانه ذهب اكثرهم الى صحة استحقاق الثواب والعقاب في وقت

واحد فمنهم من قال انه يفعل بصاحب الذنب ما يستحقه من العقاب ثم ينقطع ويفعل له ما يستحقه

من الثواب ويدوم ولا ينقطع ومنهم من قال ان الله تعالى يوفي احدهما في الدنيا ثوابا كان او عقابا

ويفعل الاخر في الاخرة ويدوم ومنهم من اطلق صحة اجتماعهما **قلنا**

بدوام المدح والذم على ما تقدم فهما متنافيان كما مر اذ يستحيل كون الواحد معظما

مستخفا به او مكرما مهانا في وقت واحد من فاعل واحد وهو معنى التكفير والاحباط

كما تقدم قال اصحابنا ولانا نعلم الاحباط والتكفير والذم في الشاهد فيجب ذلك ايضا في الثواب

والعقاب بيانه ان من احسن الى غيره الاحسان العظيم بان انقذه من قاطع الطريق واحسن تربيته

واعطاه الاموال وعلمه الادب ثم كسر له راس قلم مثلا فانه لا يحسن من ذلك المنعم عليه ذمه على هذه

الاساءة لمكان الاحسان اليه خلاف لو فعل تلك الاساءة مجردة عن ذلك الاحسان فانه يحسن منا ذمه

على ذلك فهذا مثال التكفير ومثال الاحباط ان يبني احدنا الى غيره بقتل اولاده وهتك حرمه

وزوال املاكه ثم يسقيه في اثناء ذلك شربة ماء او يكلمه بكلمة طيبة فانه لا يستحق مدحا على ذلك الاحسان

لسقوطه في جنب هذه الاساءة العظيمة

مسئلة والتوبة

هي الندم على ما اتى من

القبيح لقبحه واخل به من الواجب لوجوبه والعزم على ان لا يعود الى شيء من ذلك والندم والعزم

ركنان لها وقيل العزم شرط لا ركن وهي مقبولة من كل ذنب خلافا لبعضهم في قتل المؤمن وهي

تقبل ولو علم الله ان التائب يعود الى ما تاب عنه خلاف بعض البغداديين ويجب على الله قبولها

ويقبح العقاب بعدها خلافا ف فانه قال اسقاط العقاب بها تفضل فقط وقيل وجوب جودي

وهي عند الجمهور لا يجوزان يثوابها بل يسقط ما قبلها على جهة الجب

بضم الجيم وفتحها وهو الوسع والطاقة لما وقع من المعصية فالتساقط

يقع بين فعلها و فعل المعصيه لا بين المستحقين عليهما فنفس المعصيه حسنه كان لم تكن فسقط العقاب تبعًا لسقوطها من غير ان سقط مقابلته شئ من ثواب التوبه كما هو مذهب ع في الموازنه بين الطاعه والمعصيه وانما اتفق الشيخان هنا على ان التساقط بين الفعلين دون المستحقين لعلمنا ان التوبه التي هي الندم والاسف انما يتناول و يتعلق بنفس المعصيه من غير التفات الى العقاب المستحق عليها حتى لو لم يتذكر التائب العقاب ولا خطر بباله لكانت توبته صحيحه مقبوله فيجب ان لا يكون للعقاب مدخل في التساقط بل انما يسقط تبعا كما عرف وقيل بل التوبه ثوابها اكثر من عقاب ما تقدمها من المعاصي فيسقط ذلك العقاب به اى بثوابها وتكون الموازنه بين المستحقين كما تقدم في الطاعه والمعصيه والا لزم التساوى بين رجل بارز الله بانواع الكفر والعصيان ثم تاب ومات ورجل فعل معصيه واحده ثم تاب ومات بل ربما كان الاكثر عصيانا اكثر ثوابا لعظم موقع التوبه في حقه وتاكد وجوبها عليه فيتساوى من فعل معصيه واحده ومن فعل معاصي متعدده **قلنا** القول بانها تسقط بثوابها لانه اكثر فيلزم ان يكون ثوابها اكثر من ثواب النبوه وهو باطل قطعا بيان انه يستلزم ذلك انه يجب على هذا القول فيمن تاب من الشرك ان يكون ثواب توبته اعظم من عقاب الشرك او مسقطا له والمعلوم ان ثواب النبوه لا يسقط عقاب الشرك لقوله تعالى في سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم لئن اشركت ليحبطن عملك بل لقوله تعالى في الملئكه المقربين وقد ثبت انهم افضل من جميع الانبيا ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم الايه فعلمنا ان ثواب النبوه لا يوازن عقاب الشرك ولا يسقطه فلو كان ثواب التوبه يوازنه ويسقطه كما يقوله المخالف للزم كون ثواب التائب اعظم من ثواب الانبيا والملئكه فيكون افضل منهم وهو معلوم البطلان واما ما ذكره من الزام التساوى بين من فعل معصيه واحده وبين من فعل معاصي متعدده فنحن نلتزمه ونفرق بينه وبين ما الزمناه ع في مسئلة الموازنه ان سقوط المعصيه هنا يجب لا بالموازنه فالمعصيه هنا صارت كالمعدومه فيتساوى من سلف له معصيه واحده ومن سلف له معاص متعدده بعد التوبه اذ صار كل منهما كان لم يعص بخلاف مسئلة الموازنه فان السقوط فيها بمجرد الموازنه والمقابله من الجانبين فلم يجز تساوى من احسن ومن اسا ومن اسا فقط **تنبيه** وكما ان التوبه تصير المعصيه كالمعدومه فكذلك الندم على الطاعه يصيرها ايضا كالمعدومه بشرط ان يكون ندما على الطاعه لانها طاعه كما قيل في التوبه اذ كل منهما بذل الجهد في التلافي فحصل من جميع ما تقدم ان الثواب لا يسقط الا بشيئين الموازنه بالعقاب او الندم على الطاعه على الوجه المذكور والعقاب لا يسقط الا بشيئين ايضا الموازنه بالثواب او التوبه عن المعصيه هذا بعد الشرع واما قبله فقد كان يجوز ان يسقط بالعفو ايضا كما تقدم **مسئله** من فعل طاعات ثم فعل كبيره احبطت ثواب تلك الطاعات فاذا تاب من فعل تلك الكبيره هل يعود ثواب تلك الطاعات الذى قد كان احبط بعقاب الكبيره ام لا وجمهور المعتزله ولا يعود بالتوبه ما قد احبط بها من الثواب المستحق على الطاعات المتقدمه اذ بعقاب تلك الكبيره صار ذلك الثواب كالمعدوم لسقوطه بالموازنه وبعد ان سقط وبطل استحقاقه لا سبيل الى عوده وقال الشيخ ابو القاسم البلخي وابو بكر البخاري من البهشميه وبشر المعتمر من البغداديه

بل يجب ان **يعود** ذلك الثواب **اذا احباطه** بعقاب تلك الكبيرة **عقاب وقد سقط** عنه كل عقاب **بالتوبه** فيسقط الاحباط ويلزم منه عود الثواب والا لزم ان لا تكون التوبه مسقطه لجميع عقابه وهو خلاف المعلوم **قلنا** قد بينا ان ذلك الثواب صار مسقطا بعقاب تلك الكبيرة غير مستحق بوجه من الوجوه بل نسبته الى ذلك المكلف والى غيره على سوى فلو عاد بعد التوبه لصار مستحقا بعد ذلك اذ لا تكون الثواب الا مستحقا وحينئذ **يلزم ان يكون سبب استحقاقه** هو **التوبه** فقط اذ لم يجد ما يصلح سببا للاستحقاق سواها ويلزم ان يستحق مثل ذلك الثواب كل تائب اذا التوبه هي السبب في الاستحقاق **مستحقه** كل من تاب **من** معصيته وان **لم يكن قد اطاع** قبل تلك المعصيه والا لزم حصول السبب كاملا بدون المسبب وهو محال واما قولهم ان الحباط الثواب عقاب وقد سقط كل عقاب فجوابه انا لا نسلم عقاب بل انما العقاب الالام الواقعه على جهة الاهانه بدليل ان سقوط الثواب قد يحصل في حق الانبياء وهم لا يستحقون عقابا **مسئله** من فعل معصيه واستحق عليها عقابا ثم تاب عنها سقط ذلك العقاب فاذا نقض التوبه وعاد الى تلك المعصيه فلن يعود عقابها الذي قد كان سقط بالتوبه ام لا فقالت البصريه وقال البلخي من البغداديه لا يعود وهو المراد بقوله **ومن تاب من معصيه ثم عاد لم يعد عقابه الاولى** الذي قد كان سقط بالتوبه اذ قد صار ساقطا بالتوبه غير مستحق بوجه من الوجوه فلا سبيل الى عوده كما قلنا في المسئله السابقه وقال **بشر بن المعتمر** من البغداديه بل يجب ان **يعود** ذلك العقاب اذ المانع لارتفاعه هو التوبه وقد زالت التوبه فيعود **قلنا** ذلك العقاب قد سقط **بالتوبه** وصارت نسبته اليه والى غيره بالسويه **والفعل الثاني** وهو فعل المعصيه **متجدد** بعد التوبه فلا يستحق العقاب الا عليه فقط فلو عاد عقاب الاولى لما كان سبب استحقاقه الا المعصيه الاخيره فيلزم ان يستحق العقابين كلاهما من فعل مثل تلك المعصيه وهو نظير ما تقدم في المسئله الاولى **تنبيه** قد علم مما ذكر ان اباهاشم والجمهور طردوا اصلهم في المسئلة الاولى وفي هذه وهو انه لا يعود شي مما قد كان سقط وبشر بن المعتمر طرد اصله فيهما فقال يعود ما قد سقط واما ق فانه خالف اصله فقال في المسئله الاولى يعود الثواب الساقط وقال في هذه لا يعود العقاب الساقط ووجه الفرق له ان احباط الثواب عقاب كما تقدم وقد سقط العقاب بالتوبه فيعود الثواب بخلاف اسقاط العقاب عند التوبه فانه تفضل وجود عنه فلا يجوز الرجوع فيه بعد بطلان التوبه

مسئله قال مولانا عليم

قلت ومن فعل طاعات ثم فعل معصيه احبطت ثوابه ثم **تاب** من تلك المعصيه **بعد احباط ثوابه** على الطاعات السابقه لم يعد ثوابه الذي قد كان احبط قبل فعل الكبيرة ولا الثواب الذي منعت الكبيرة من استحقاقه من وقت فعلها الى وقت التوبه الا على قول ق والبخاري كما مر بل بسبب اسقاط التوبه للمعصيه زال منع المعصيه من استحقاق الثواب على تلك الطاعات و**تجدد له استحقاق الثواب في المستقبل** من الزمان **على طاعته** تلك الماضيه حتى يصير كانه فعلها وقت التوبه فهي حينئذ **كالمستقبله** من الطاعات التي فعلها عقيب التوبه في انه يستحق عليها الثواب متجددا اذا انما يصير في المسئله ثلثة اقوال يعود مطلقا وهو قول ق والبخاري ولا يعود مطلقا وهو ظاهر قول ابي هاشم وجمهور البصريين البغداديين ولا يعود ما كان قد مضى وقته ويعود الاستحقاق للتجدد في المستقبل وهو قول بن الملاحمي واختاره الامام عليم

وهو الموافق للقواعد والاصول اذا كان المانع من استحقاق الثواب على تلك الطاعات هو استحقاق
العقاب على تلك المعصية وقد بطل ذلك بالتوبة زال المانع من استحقاق الثواب اذ الطاعة باقية لم يطرأ
عليها ما يصيّر به كالمعدومة فيعود استحقاق الثواب في المستقبل وهو ايضا اللائق بالعدل والحكمة والاكرم
التساوي بين من قطع عمره في طاعة الله تعالى وطاعته ثم فعل كبيرة وتاب عنها قبل موته وبين من قطع عمره
في عصيان الله تعالى والكفر به ثم تاب قبل موته والفرق بينهما مما لا شك فيه وحمل عليه بن الملاحمي كلام ابي
في المسئلة السابقة حيث قال انه يعود ثوابه بالتوبة فقال مراده المتجدد وحمل عليه الامام كلام ابي هاشم
حيث قال لا يعود فقال مراده المحبط حال المعصية لا المتجدد **فان قيل** فيلزم فيمن تاب
من معصية ثم عاد عليها ان يتجدد له استحقاق عقاب الاولى بمثل ما ذكرتم ها هنا **قلنا** ولا سوى
فان الطاعات المتقدمة في هذه المسئلة باقية في نفسها اذ سقوط ثوابها في الزمن الماضي الى وقت التوبة
بالموازنة بينه وبين عقاب المعصية لا يصيّرها كالمعدومة اذ الموازنة بين الثواب والعقاب فقط لا بين
الطاعة والمعصية فالطاعة غير ساقطة بل انما منع من استحقاق ثوابها مانع وقد زال بخلاف سقوط
المعصية بالتوبة في تلك المسئلة على الصحيح كما سبق **فليس بالموازنة** بل بالتوبة صارت تلك المعصية
كالمعدومة لما مر انها تحبطها حبطا فبطلت تلك المعصية في الحال المقارن للتوبة وفي المال وهو بعد التوبة
تنبيه من فعل معصية ثم فعل طاعة كفرت عقاب تلك المعصية ثم ندم على تلك الطاعة على وجه
يوجب سقوطها فعلى قول بن الملاحمي والامام عليلم يتجدد له استحقاق العقاب على تلك المعصية في المستقبل
لان سقوطها انما كان لموازنة ثواب الطاعة فلا تصير تلك كالمعدومة وقد بطلت الطاعة فيعود استحقاق
العقاب وتصير كانه فعلها وقت الندم على الطاعة **تنبيه اخر** من فعل طاعة ثم ندم عليها
ندما يوجب سقوطها ثم تاب بعد ذلك فانه لا يعود شيء من ثواب طاعته الماضية على قول الامام عليلم
وغيره لانها بالندم عليها صارت كالمعدومة فبطلت في الحال والمال **مسئلة اتفقت المعتزلة**
على ان ذنوب الانبياء ومن كان على صفتهم في العصمة كلها صغائر وذنوب الفساق كلها كبائر ومن
عداهم من سائر المكلفين فنحن نجوز في معاصيهم ان تكون صغائر وان تكون كبائر او تكون الذنب كبيرا
او صغيرا بحسب قلة الثواب والعقاب وكثرتهما ونحن لا نعلم مقاديرهما واتفقوا ايضا على انا نقطع
سمعا بان فيها صغائر لكن لا نعين قال الله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وقال تعالى
وكل صغير وكبير مستطر وقال ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وقال وكره اليكم
الكفر والفسوق والعصيان والظاهر في المعطوف المغايرة للمعطوف عليه وقال كبائر الاثم والفواحش
الا اللمم ثم اختلفوا هل نقطع عقلا ايضا بان فيها صغائر ام لا فقال م وكذلك نقطع عقلا ايضا ان في
تلك الذنوب الصادرة من غير المعصومين والفساق صغائر لكن لا نعين لنا وليس المراد انا نقطع
بصدور الصغيرة من جميعهم فانه لا سبيل الى العلم بذلك بل المراد انا نقطع بان في الذنوب انفسها
ما عقابه ينقص عن موازنة ثواب بعض الطاعات بحيث لو جمع مكلف بين تلك الطاعات وذلك الذنب
على الفرادة لكان صغيرا ساقطا في جنب تلك الطاعات وقال ص وهو قول ع ايضا لا نقطع بذلك
عقلا وانما نجوز نجويزا فقط لاحتمال الكبائر اذ ما من ذنب يشار اليه الا ويحتمل ان يكون كبيرا محبطا

لجميع الطاعات ولهذا قال ع ان اقل قليل الطاعات يستحق عليها جزء ولجبر واقل قليل المعاصي
يستحق عليها جزاء من العقاب لعظم موقع المعصية في حق الله تعالى وليس كذلك موقع الطاعة لمكان
انعامه علينا باصول النعم وفروعها وكيف ونحن لا نفعل الطاعة بل والمعصية الا بنعمته التي يستحق عليها
الشكر ايا **مسئلة قالت به** وتجوز ان يكون في العمد الصغير ولا تختص ما لكبير وقالت
البغدادية لا تكون ذلك بل كل عمد كبيرة وهو المروي عن الامام الناصر عليهم فهو لا يقولون لا تكون
الصغيرة الا ما صدر عن سهو او نسيان وقال الشيخ ع بل لا بد ان تكون صدور منا وبل او ترك استدلال
ما اقدم عليه مع العلم بقبحه فانه كبيرة **قلنا** لا مانع من ان تكون في العمد العمد المعلوم قبحه ماهو
صغير اذ لم نعرف الدليل الا المجوز للصغائر من العمد وغيره ولانه قد ثبت ان في الانبيا من فعل ماهو
ذنب صغير فاما ان يقع ذلك منه سهوا فليس بمعصية ولا ذنب او عمدا فهو الذي نقول **فان قيل**
وقع منه الترك الاستدلال **قلنا** وترك الاستدلال كان عمدا او سهوا والكلام فيه كذلك
فتسلسل وهو محال **مسئلة قالت به** والوعيد على فعل مما لا يقتضي كون ذلك الفعل
كثيرا اذ قد تكون عاما يصح تناوله الصغيرة كما يصح تناوله الكبيرة وقال ق بل الوعيد على المعصية
يدل على كبرها ولا وعيد في الصغيرة اصلا **لنا** على دخول صاحب الصغيرة في الوعيد دليلان
سمعي وعقلي اما السمعي فقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الاية فان هذا وعيد عام لكل عاص
ولم يفصل بين عاص وعاص وصاحب الصغيرة عاص لقوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى ولانه قد
خالف الامر ومخالفة الامر عصيان لقوله ع امرتك امرا جازما فعصيتني في البيت ولان قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره وعيد وقد اندرج فيه صاحب الصغيرة لمخالفته للامر واما الدليل
العقلي فهو ان نقال المعصية انما يصح الوعيد عليها لكونها معصية في نفسها قبيحة ولا شك ان الصغيرة
معصية في نفسها قبيحة فيجب تناول الوعيد لها لكونها معصية ولقبحها ولا بد من انضمام كونها
معصية الى قبحها اذ من القبيح ما لا يصح التوعد عليه وهي القبائح الموجودة من غير المكلفين قال الامام
عليهم قلت ومن له ثواب مكفر لعقاب معاصيه حتى صارت صغائر فلا يقال لو كان
داخلا في الوعيد لوصل اليه عقابه على تلك الصغائر المكفرة لانا نقول قد وصل اليه عقابها عليها
حيث اسقط ذلك العقاب بعض ثوابه فانه لما لم يمكن ايصال العقاب الحقيقي الذي هو الالام
النازلة على جهة الاهانة لكثرة ثوابه قلنا لا بد ان يصل اليه بدله وهو اسقاط بعض ثوابه وتسميته
سقوط الثواب عقابا انما هو على جهة التجوز والتوسع بدليل حصوله في حق الانبيا وهم لا يستحقون
عقابا لم قال عليهم وهو اي ذلك المكلف الذي صار عقابه مكفرا مستثنى من الوعيد بدخول
جهنم كالتائب فالتقدير في الاية السابقة يدخله نارا الا ان يتوب او يكون له من الثواب ما
يكفر عقابه وكذا ما اشبهها واعلم انه قد اختلف الشيخان هل صاحب الصغيرة والتائب داخلان
في ايات الوعيد ام لا فقال ع والاكثر انهما داخلان كما هو اول المسئلة ولكنهما مستثنان من دخول
جهنم وقال م انهما غير داخلين وهو مثل كلام ق المتقدم ولعل الامام لم يذكر خلاف م مع ق
لضعف الرواية عنه او تبعا للحاكم فان الحاكم لم يذكره او لان الخلاف بين الشيخين ها هنا مبني على ان

الوعيد المشروط هل يصح ام لا وقد قيل ان الخلاف بينهما لفظي فقط اذ قد ثبت ذلك والامام عليلم
قيد بقوله وهو مستثنى من الوعيد بدخول جهنم قول الشيخ ع وهو ظاهر **ونعني الكبيرة** من المعاصي
ما ان يصفها الله تعالى **بالفحش** نحو قوله تعالى في الزنا انه كان فاحشة الاية **او العظم** نحو قوله تعالى في القذف
وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم **او الكبر** نحو قوله في قتل الاولاد انه كان خطأ كبيرا **او الاحباط**
كما اسند للنا على كبر الشرك ولو وقع من الانبيا بقوله لئن اشركت ليحبطن عملك **او نحو ذلك** كوصف
صاحب الذنب بان عليه غضب الله او لعنته بالنص الصريح نحو قوله تعالى في الفار من الزحف ومن يولهم
يومئذ دبره الى قوله فقد باء بغضب من الله ونحو قوله في قاتل المومن وغضب الله عليه ولعنه الاية
وكذا كل ما امر الله تعالى باقامة الحد عليه كالسرقة وقطع الطريق وشرب الخمر ونحو ذلك وقد اختلف
الناس في كمية ما تعين من الكباير فروى عن عبد الله بن عمر انها تسع الشرك بالله وقتل النفس
بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والالحاد في الحرم ع وزاد ابو هريرة اكل الربا وزاد علي عليه السلام السرقة وشرب الخمر
وزاد الجمهور الخروج على الامام وبعضهم البغي على المحق مطلقا وزاد بعضهم النميمة لقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبا الاية وغير ذلك من الاختلافات الكبيرة **مسئلة اجمعت الامة**
على ثبوت شفاعة النبي صلى الله عليه واله وسلم واختلفوا في المستحق لها فقال الجمهور العدلية انما
يستحقها اهل الثواب فقط وفائدتها زيادة درجتهم بالتفضلات او من استوت حسناته وسيئاته وفائدتها
دخولهم الجنة تفضلا فاما من يستحق العقاب كالفساق فلا يستحق الشفاعة **ولا احد واحد** **يسقط العقاب** الذي يستحقونه
بالشفاعة **خلافا للمرجئة** فانهم يقولون بجواز الشفاعة لهم فمنهم من يقطع بها ومنهم من يجوزها فقط
لنا على ابطال الشفاعة للفساق ان الشفاعة لا تخلوا اما ان يسقط العقاب بنفسها او يكون المسقط له
هو المشفوع اليه عندها والاول باطل اذ العقاب حق للمشفوع اليه لا للشفيع فلا يسقط باسقاط
الشفيع فتعين الثاني وحينئذ يكون اسقاطه للعقاب انما هو على وجه التفضل مع بقاء الاستحقاق
واسقاطه كذلك مما لا مدخل للعقل فيه بل انما يعرف بالسمع وادلة السمع قد دلت على عدم الشفاعة لهم
قال الله تعالى ما للظالمين من حميم **ولا شفيع يطاع** والظالمين جمع معرف باللام وشفيع نكرة
في سياق النفي فيقتضي العموم في كل منهما وسياتي ان دلالة العام في مثله قطعية ومنها قوله تعالى
خطابا للنبي صلى الله عليه وسلم على جهة الانكار افانت تنقذ من في النار ومنها قوله تعالى يوم لا تجزي نفس
عن نفس شيئا ثم قال ولا يقبل منها شفاعة ثم قال ولا هم ينصرون ونفس وشي وشفاعة وينصرون
نكرات في سياق النفي فتكون عامة ومنها قوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة
وقوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى عن الملائكة وقد ثبت انهم افضل من الانبيا ولا يشفعون
الا لمن ارتضى والفاسق غير مرضي وقوله تعالى انبا عنهم ويستغفرون للذين امنوا ربنا وسعت
كل شي رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ومنها قوله تعالى في الفجار وما هم عنها بغايبين ولو صحت
الشفاعة لهم لغابوا عنها وغير ذلك من الايات **وجه اخر** عقلي لا شك ان صاحب الكبيرة
مسخوط عليه وان الله تعالى قد تبرا منه وعاداه ونفى الايمان عمن يواده بقوله لا تجد قوما يومنون

بالله واليوم الاخر توادون من حاد الله الايه فلو شفع له النبى صلعم لكان قد رضى عن من سخط الله
عليه ولكان قد والى واحب من تبرا الله منه وعاداه ومن ظن برسول الله صلعم شيئا من ذلك
فقد ارتكب عظيماه ثم ما تمسكت به المرجيه من الاخبار الاحاد به التى لا تجدى نفعا فى هذه المسله مع
مصادمتها للبراهين المتقدمه السمعيه والعقليه فهى ظاهره التاويل جديره بعدم الالتفات لطولك

مسلة والمسلمون العاصون

المراد بالمسلمين هنا من ليس تكافر لخلو
فى الوعيد لعمومه كما يدخل فيه الكافر لكل عاص هذه مسله الارجا لكثرة الاخطار العظيمه
الاخطار ولن تتضح فيها وجه الحق الا ببيان اربع مقدمات احدها ان فى اللغه الفاظ موضوعه
للعموم وثانيها ان تكون تلك الالفاظ موضوعه للعموم معلوم مقطوع به وثالثها ان دلالة تلك
العمومات على مدلولاتها قطعيه ورابعها ان العموم بعد تخصيصه باق على حجيته القطعيه فيما
بقى بعد التخصيص وكل واحده من هذه المقدمات فيها خلاف والمخالف فى اى مقدمه منها يلزمه الارجا
اما الاولى فقد ثبت ان اسما الشرط والجمع المعرف باللام او نحوها الفاظ عامه بدليل سبق العموم
الى الاذهان عند اطلاقها وصحة الاستثنا منها وغير ذلك فالمنكر كونها للعموم لا يلتفت اليه واما
الثانيه فانا لما استقرينا اللغه العربيه وتتبعناها وبحثنا فى مفهومات تلك الالفاظ العامه واختبرناها
وجدناها مفيده للعموم وعلمنا ذلك علما قطعيا لا يعتريه التشكيك لا يقال معانى الالفاظ انما تعرف
بالنقل فان كان تواتريا فكيف خالف فيه كثير من الناس وهو ضرورى وان كان احاديا فلا يفيد القطع
لانا نقول نفس الالفاظ منقوله الينا بالتواتر واما معانيها فانما علمت بالبحث والاختبار فكان العلم بها
نظريا بواسطة النقل التواترى لنفس الالفاظ فاحتملت الخلاف واما الثالثه فالمخالف فيها ابو هشم
كساني فانه قال دلالتها انما تفيد الظن لجواز ان تكون فيها استثنى او شرط لا نعلمه والدليل على
بطلان ما ادعاه انه اذا ثبت ان العموم هو مدلول تلك الالفاظ وان الله تعالى لا يجوز ان يخاطب
بخطاب ويريد به غير ظاهره والا كان معميا وملبسا ثبت ان دلالتها على المعانى قطعيه غير مشكوك
فيها البته لا سيما العمومات التى لا يتعلق بها عمل بل انما يطلب بها الاعتقاد فقط كما ذهب اليه المحققون
من اهل اصول الفقه واما الرابعه فالمخالف فيها الاصم كسانى وغيره من المجبره وبعض المعتزله
فانهم يقولون العام اذا خصص بطلب حجيته وصار مجملا يفتقر الى البيان ودليلنا عليهم انه اذا ثبت
ان دلالة العموم العام على مدلوله قطعيه ثم خصصنا منه بعض مفرداته بدليل مخصص فانه يجب ان تكون
دلالته على الباقى بعد التخصيص قطعيه كما كانت اولم يطر عليها ما يغيرها وانما كان التغيير فى المخرج
لا فى الباقى واذا عرفت صحة هذه القواعد الاربع **فاعلم** انه قد ورد عمومات وعيد للكافر
والفاسق وعمومات وعد عامه للمومن والفاسق اما عمومات الوعيد فالاولى منها قوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله الى قوله خالدا فيها وثانيها انه من يات ربه مجرما فان له جهنم لا يموت فيها
ولا يحيى وثالثها قوله تعالى وقد خاب من حمل ظلما ورابعها قوله تعالى فاما من طغى واثر الحيوة الدنيا
فان الجحيم هى الماوى وخامسها قوله تعالى وان الفجار لفى جحيم الى قوله وما هم عنها بغائبين
وسادسها قوله تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وسابعها قوله تعالى ونذر الظالمين فيها جثيا

وثامنها قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرًا يره ۞ وتاسعها قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدًا فجزاؤه جهنم خالدًا فيها الآية ۞ وعاشرها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا الى قوله فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير ۞ وحادي عشرها قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الى قوله ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا ۞ وثاني عشر قوله تعالى بلى من كسب سيئةً واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ۞ وثالث عشرها قوله تعالى من يعمل سوءًا يجز به ۞ ورابع عشرها قوله تعالى بعد ذكر بعض الكبائر ومن يفعل ذلك يلق اثاما الآية ۞ الى غير ذلك من العمومات المتناولة للكافر والفاسق معا ولا واحدًا اتركناها خشية التطويل ۞ **واما عمومات** الوعد فهي على ضربين منطوقات ومفهومات اما المنطوقات فمنها قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم الى قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا وهي وان كانت عامة لافراد الذنوب فهي مجملة من حيث الغفران اذ يحتمل انه بالتوبة وانه بغيرها والاول اظهر لان من جملة الذنوب الكفر ولا يغفر الا بالتوبة اتفاقا والثانية قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ولا عموم فيها بل المغفرة مجملة وثالثها قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولا عموم فيها ايضا بل هي مجملة من جهة الغفران والمغفور له معا ۞ ورابعها قوله تعالى ويعفوا عن كثير وهي مثل ما قبلها في الاجمال فهذه اقوى ادلتهم ولا حجة لهم في شيء منها واما المفهومات فمنها قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى ومنها قوله تعالى كلما القي فيها فوج الى قوله بلى قد جاءنا نذير فكذبنا ۞ ومنها قوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى فهذه الآيات دالة بمفهومها على ان الفاسق لا يدخل النار لانه غير مكذب ولا مفهوم للاخيرة لان قوله فانذرتكم نارًا تلظى نكرة فيمكن ان يدخل الفساق نارا اخرى واما الآيتان الاوليان فمفهومهما مفهوم صفة وجمهور المعتزلة لا يقولون بحجيته ۞ ومنها قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور فمفهوم الاستثناء ان غير الكفور لا يجازى والفاسق غير كفور ومنها قوله يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فمفهومه ان الفاسق لا يسود وجهه فيبيض اولا واسطة وهذا غير لازم فان قوله فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم انما يعود الى ذوي الوجوه المسودة في قوله قبله وتسود وجوه وهذا غير عام لكل الوجوه المسودة وايضا فلم يحصر الوجوه كلها في المبيضة والمسودة لقوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فلا يلزم اذا لم يسود وجه الفاسق ان يبيض ومنها قوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة الى قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وهي كالتي قبلها تحريرا واعتراضا ۞ ومنها قوله تعالى في سورة الواقعة والسابقون السابقون ثم قال واصحاب الميمنة ما اصحاب الميمنة ثم قال واصحاب المشأمة ما اصحاب المشأمة ثم حكى ما كانت عليه عقائدهم بقوله ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما وجوابه انه يلزم الا يدخل النار الا من انكر البعث دون سائر الكفار وهو خلاف الاجماع فهذه عمومات الوعد والوعيد من الكتاب ۞ واما من السنة فهي اكثر من ان يحصى من الطرفين جميعا **واعلم** انه لما تعارضت هذه العمومات افترق الناس عند ذلك اربع فرق الفرقة الاولى حملت عموم الوعيد على ظاهره وتاولت عموم الوعد على ما يوافقه وهؤلاء هم الزيدية وجمهور المعتزلة فقطعوا بدخول الفاسق النار وتخليده فيها وفرقة عكست ذلك وحملت

للاجلال بذلك لانه قبل وعد بها او علة بقول التوبة والانابة

[illegible]

فيه بتقوم ولقد قبل المراد ببحرمه والعو

فيه ففقود الرازي وهو اللطف هو

يدع والاعراب المكلف الى فعل ما لطف وفعل

سوح الاعراب عجيعا الى فعل ما للحل انه كالف فعل

ما يدعو المكلف تركه اوالى مجموعهما والتوفيق وهو الذي يفعل

او ترك ما كلف الجا وكلما كذلك والتوفيق علم ما للعلل وهو ولها

مالم يبلغ حد الاحاد وهل القبيل محيح علمه بعد اهل العلل والتوفيق

عنده الفعل مع دون الاحتيار واحترابو الحسن في اللطف بحر بقوله مع وجوده

مع دوام الامام الله والاعطل الاحتيار عنده فلذلك الداعي لابد فيه ان يكون على الصلاح ويل الامام

مع انه من فعل الله تعالى عنده فلذلك تحريرهم ومن هنا عرفت مدهب بانه

وقد احتر بنحو هذا المراد الطبع صرح في شروط الاحتيار وما يثبت البرايدي

ابو الحسين مع طي الطبع والاقرب ومن ذلك انه صرح في شروط التكليف الامع كما هو

عليه السلام لا بقوله والاقرب ومن ذلك الافعال وما يثبت الوجوب الوجو

لا بد ان يكون المكلف مختارا وكذلك في مسلة الافعال لانه لم يرد بالوجوب فانه يستحيل

علم الاعراض واما التناقض فلا يلزم انا المحس لانه لم يوجب التخيير

وهو الذي يستحيل خلافه مثل ان يقول الجوهر يوجب اراد الوجود

ان يوجد الجوهر غير متحيز فيقع التناقض ولكنه لا يلزم

العادي وهو الاستمراري وقد يختلف كما تقدم ثم ولنا ان يلزم

الوادي على فرض صحة الواحد وثانيه بمعارضة

وهو الذي في قفا الورقة

والداعي هو علم او ظن
المكلف بان له
في الفعل او الترك
منفعة او دفع
ضرر او العكس
عكسه على الاصل

[illegible]

فنقول للرازي ان ابا الحسين
قد وافقنا في مسئلة التحسين والتقبيح
والافعال والصفات وغيرها من مسائل اصول
الدين ونحن نقطع بان الله عدل لان هذه المسائل هي
التي تدور عليها رحى العدل كما صرح به القاضي في الاحتراس
[illegible] فقد وقع عليه الزام مكين من هذه المسئلة فنحن
[illegible] مثله مع ان ابا الحسين من العدل على نفي
[illegible] ولم يكن الا ابهام توهمه الرازي فيا وصحابه فيما تقدم
[illegible] على ما تقدم من قول الرازي هو جري لما نقل وحكم بيف
[illegible] ابو الحسين عليها نصوصا والزام الرازي
[illegible] على المشكوك وهو قول الرازي
[illegible] الا لاجل التوضيح ونجد عيبا
[illegible] وصلى الله على سيدنا محمد واله

واما مسئلة الافعال فقد صرح بان العباد
[illegible] وهذا عين مذهب اصحابه فيما هو منكر
واما في الصفات فقد صرح بان صفات الله تعالى ليست بمعاني ولم يقل هي
[illegible] وصرح بما هو مذهب اصحابه فيما يمكن ان يكون معتزلي
[illegible] ابو الحسين لبطال الكلام نعم هذا اصل
ولو نعدد المسائل

الوعد على الوعيد فقطعت بدخول الفاسق الجنة وهو مقابل بن سليمن ومن تبعه من اهل الاهوى والاطماع وفرقة حملت عموم الوعيد على عموم الوعد لكن قالوا دلالة العام ظنية فرجحوا دخول الفاسق الجنة من غير قطع بل يجوزون ان يدخل النار والا يدخلها واذا دخلها يجوزون ان يخرج منها وان لا يخرج وهذا قول الرازي والاشعرية والمرجية ونسبه الرازي الى اكثر الائمة وفرقة توقفت عند التعارض ولم يروا ترجيحا لاحد العمومين على الاخر وهو قول ح ومن تبعه **والدليل على صحة ما ذهب اليه الفرقة الاولة** وجوه ثلاثة الاول ان عمومات الوعيد المتقدمة ادلة قطعية لما مهدناه في تلك المقدمات الاربع وعمومات الوعد غير قطعية ولا يترك القطعي لما ليس بقطعي وانما قلنا ذلك لان عمومات الوعد مفهومات ومنطوقات فالمفهومات منها ما قد ابطلنا ومنها ما هو مفهوم صفة او نحوه مما لا يعمل به على الصحيح ولو سلمنا فغايته انها مفهومات مخالفة وهي ظنية على ما هو مبين في موضعه فليس شيء منها يعارض تلك الادلة القطعية واما المنطوقات فقد ابطلنا عمومها وبينا انها مجملة بعضها من جهة وبعضها من جهتين ه الوجه الثاني انا وان سلمنا تساوي العمومين في القوة والضعف فحمل الوعد على الوعيد هو الاولى وذلك لان فيه زجرا عن المعاصي وارهابا بالعقاب عليها وفي حمل الوعيد على الوعد او التوقف اغراء بالمعاصي وترغيب للعصاة اليها والحمل على ما فيه المصلحة وزوال المفسدة هو الاولى بكلام العدل الحكيم ه الوجه الثالث ان في عمومات الوعيد ما لا يمكن تاويله ولا اخراجه عن ظاهره بوجه من الوجوه وهو قوله تعالى من يعمل سوءا يجز به على ما سياتي بخلاف عمومات الوعد فانها كلها ممكنة التاويل فيجب ان يحمل ما يحتمل التاويل على ما لا يحتمله اذ لا سبيل الى غير ذلك فيجب ان يكون الفاسق داخلا في عمومات الوعيد غير خارج مما توعد به البتة ولا يخفى عليك ان مقصود الامام عليه السلم بقوله داخلون في الوعيد اي فيما توعد وابه في الوعيد من عذاب جهنم والخلود فيها لا مجرد تناول الوعيد لهم فانه قد تقدم ان اهل الصغاير يتناولهم الوعيد وكذلك التائب ولكنهم يخرجون من الفعل فقط كما هو الصحيح وانما مراده بالعاصين اهل الكباير اذ قد تقدم حكم غيرهم ه واذ قد اتينا على جملة الكلام في هذه المسئلة فلنعد الى تقرير كلام الامام عليه السلم فنقول قد ثبت ان العصاة داخلون في عمومات الوعيد وقال **الاصم لا** يصح دخولهم في تلك العمومات **لعلمنا انها ليست** باقية على عمومها بدليل خروج التائب مما توعد به فيها على ما سبق تقريره **ونحوه** وهو صاحب الصغيرة **فهي مجملة** حال كونها **مع التخصيص** اذ العام بعد التخصيص يصير مجملا عنده وتزول حجيته وقد تقدم ابطال قاعدته هذه في المقدمة الرابعة من المقدمات الاربع المذكورات اول المسئلة وقال **مقاتل** بن سليمن **لا وعيد لمسلم** اصلا اذ عمومات الوعيد محمولة على عمومات الوعد حملا قطعيا كما تقدم من حكايته مذهبه **قلنا فيلزم الاغراء** بالمعاصي لان الله اذا كان قد خلق للعبد شهوة القبيح ومكنه منه ولم يزجره عنه بل اعلمه لانه لا عقاب عليه في فعله فقد اغراه به قطعا ورغبه اليه والاغراء بالقبيح قبيح لا يليق بالحكيم وقال **ابو هاشم** دلالة العموم ليست قطعية اذ **يجوز ان يكون ثم استثناء** اي في عمومات الوعيد او شرط مخصص له كالكافر تقديره الا ان اعفو او ان لم اعف او ان لم تكن مغفرا لسانه او نحو ذلك فيكون الوعيد صادقا لحصول الاستثناء ونحوه في نفس الامر وان **لم نعلمه** وقد ابطلنا كلامه فيما سبق وهي المقدمة الثانية من تلك المقدمات والرمنا ان يكون الله تعالى ملغزا وملبسا تعالى عن ذلك وقال **ح في** عمومات **الوعد والوعيد**

تعارض ولم يحصل مرجح يحمل احدهما على الاخر فلا نعلم ايهما المخصص للاخر فيتوقف اذ هو الواجب

عند التعارض سوى قلنا الواجب عند تعارض الدليلين هو التوقف كما هو قول بعضهم او قلنا يتساقطان ويرجع

الى الاصل كما هو قول بعضهم فان الاصل هنا هو ان العقاب يجوز ان يفعله فهو يعود الى التوقف قال الامام عليلم

قلت ودليله اي دليل ابي حنيفة قوي فان التعارض في العموم حاصل وهو موجب للتوقف وكان

الامام عليلم لم يصح له ترجيح عمومات الوعيد بشي من ذلك الوجهين الاولين من الوجوه الثلثة التي ذكرناها

او لا لترجيح المذهب اما لان الترجيح يفيد غلبة الظن فقط او لان العام دلالته ظنية كما هو قول الاكثر في اصول

الفقه فعدل الى الوجه الثالث منها لان دلالته على نفي الارجا قطعي فان العام انما يكون ظني الدلالة عند بعضهم

فيما عدا سببه فاما سببه فهو قطعي اتفاقا فقال عليلم لولا قوله تعالى ردا على من ارجى من المؤمنين

والكتابيين ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوء يجز به نزلت الاية خطابا للمسلمين

قيل سبب نزولها ان المسلمين واهل الكتاب افتخروا فقال اهل الكتاب نبينا قبل نبيكم وكتابنا قبل كتابكم وقال

المسلمون نحن اولى منكم نبينا خاتم النبيين وكتابنا يقضي على الكتب التي كانت قبله وشهد عليها فنزلت الاية

قال الحسن البصري ليس الايمان بالتمني ولكن ما وقر في القلب وصدقه العمل ان قوما الهتهم اماني المغفرة حتى خرجوا

من الدنيا ولا حسنة لهم وقالوا نحسن الظن بالله وكذبوا لو احسنوا الظن بالله لاحسنوا العمل وانما عدل الامام

الى الاحتجاج بهذه الاية على افرادها لانها قطعية في نفي الارجا لا تقبل التاويل ولا يحتمل التخصيص بابا

الوعيد كما تحتمله غيرها من العمومات اذ التخصيص فيه نقض ما سيقت له من الرد على من ارجى من المسلمين

والكتابيين وكذا كل عام لا يصح ان يخص بخروج سببه اذ يلزم منه التناقض لان تناوله لسببه قطعي فلا يصح

اخراجه منه وقال زرقان واكثر المرجية بقطع بخروج العاصي من ذي الكباير

من النار الى الجنة اذ يصح احتمال استحقاق الثواب والعقاب عندهم على ما تقدم عنهم في الاحباط والتكفير

فانهم يقولون بهما ويقولون يفعل به ما يستحقه من العقاب ثم ينقطع ويفعل له ما يستحقه من الثواب ويدوم ولا

ينقطع لاجتماع الوعد والوعيد فيهم فيفعل بهم ما توعدوا به ثم يعطون ما وعدوا به وقال الخالدي

الطاعة توجب قطع العقاب وقد تقدم حكاية مذهبه في مسئلة منفردة والرد عليه بان الذم دائم

فكذلك العقاب ومذهبه قريبا من مذهب زرقان ومن ذكر معه الا انه لم يصرح بدخول العاصي النار

مثلهم فلعله يجوز ان يوصل اليه عقابه المنقطع في الدنيا كما هو قول جماعة من المرجية لنا في الرد

عليهم الجميع انا نقطع باستحقاق العاصي العقاب وقد تقدم ونقطع ايضا ان الله تعالى لا يخاطبنا بخطاب

ويريد به غير ظاهره ثم لا يوضح بيان مراده منه والا كان تغريرا وتلبيسا وقدحا واذا قطعنا بهذين

الاصلين وهو العلم باستحقاقهم وان البيان لا يتاخر فقد ظهر فساد ما تدعيه المرجية جميعا وبطل

ما زعموا وقد تقدم لك الدليل كاملا وبيان الادلة المقدمات التي عليها بني الدليل فمن تامل ذلك

وامعن فيه النظر لم يجد سبيلا الى الشك في نفي الارجا وعلم ان ما ذهب اليه ائمة اهل البيت عليلم وجماهير

المعتزلة هو منهج الحق وسنن الصواب ولنذكر شبهة واحدة للمخالفين وهي اعظم ما

تمسكوا به وقد اوردها الرازي وغيره وهي ان قالوا قد ثبت ان القران مملو واجماع المسلمين منعقد

على وصف الله تعالى بانه عافي وعفو وغفار وكثير المغفرة وواسع الرحمة وارحم الراحمين واكرم الاكرمين

وكثير العفو والاحسان وعظيم التجاوز والامتنان ونحو ذلك من الاوصاف المشعرة بالعفو وعدم المواخذة
فاما ان يكون ذلك مع وجود التوبة من العبد او تكفير ثوابه لعقابه او يكون مع عدمهما والاول باطل
اذ المسقط لعقاب المعصية هو التوبة او الثواب وليس لله تعالى حينئذ تفضل عندكم بعدم المواخذة
اذ قبول التوبة واجب عليه والمواخذة بعدها قبيح منه فكيف يمتدح به ويصف نفسه بغاية الكرم ونهاية
الجود واي سعة في مغفرته ورحمته اذا كان يفعل بالعبد ما يستحقه قطعا ولا يعفو عن وزن حبة خردل
الا اذا سقطت في نفسها بتوبة او تكفير ثواب وحينئذ سقط حقه تعالى منها وتركه للعقاب عليها لا يكون عفوا
ولا سماحة فتعين الثاني وهو ان يكون ذلك مع عدم سقوط العقاب بتوبة او ثواب وهو الذي نقوله
ونذهب اليه والجواب من وجهين الاول ان المغفرة على ما تقدم اول الكتاب هي ان لا يعجل للعبد
ما يستحقه من العقاب فانه تعالى قد قابل انواع الكفر والعصيان بسوابغ النعم والاحسان ولا شك ان ذلك
اعظم الحلم وواسع الغفران وقد سمى الله تاخير العقاب عفوا قال في قصة اليهود ثم عفونا عنكم من بعد
ذلك وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفوا عن كثير او يوبقهن بما كسبوا ويعفوا عن كثير الثاني انا
نقول اذا اريد بذلك المغفرة مع التوبة فلم لا يسمى حينئذ غفرانا **قلنا** قد سماه الله تعالى غفرانا فان كتاب
الله تعالى مملوء بالمغفرة مع التوبة فكيف لا نسميه غفرانا قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة
نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم ويغفر لكم ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله
غفورا رحيما واستغفروا ربكم انه كان غفارا ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاءوك فاستغفروا الله لوجدوا الى قوله
الله توابا رحيما والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم الى قوله
اولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم واني لغفار لمن تاب
وامن الاية فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر ان تكونوا صالحين
فانه كان للاوابين غفورا الى غير ذلك مما يكثر تعداده ثم نقول قد وردت المغفرة في هذه الايات
ونحوها مقيدة بالتوبة ولا بد من الاتفاق على ذلك ووردت فيما احتججتم به مطلقة غير مقيدة بها ومن
الاصول المقررة حمل المطلق على المقيد لا سيما مع كثرة المقيد وقلة المطلق كما في مسالتنا وبذلك يبطل ما تمسكوا به
وتم ما اردناه والحمد لله رب العالمين

مسالة قالت به وكان يجوز قبل

وروود السمع بدخول الفاسق النار في حقهم حتى تكلفنا بالتوقف في حالهم
ونهانا عن القطع بمصيرهم الى الجنة او الى النار وقال وعباد لا يجوز ذلك مطلقا لا بعد
وروود السمع ولا قبله لان في الارجا اغراء بالمعاصي وهو قبيح فكيف يكلفنا الله تعالى بالقبيح **لنا** ما قد
ثبت من انه يحسن العفو عقلا و مما تعرفت من عمومات الوعد والتكاليف
الشرعية مصالح وهو يختلف باختلاف الاشخاص والاوقات فيجوز ان يعلم الله تعالى ان مصلحة قوم في اعتقاد
عدم الارجا وقوم في الارجا ولا مانع من ذلك واما قولهم انه يكون اغراء فغير مسلم لان المكلف لا يجوز
عدم العقاب يجوز العقاب ايضا ونفس التجويز والخوف كاف في الزجر لبعض المكلفين فلا اغراء في
حقهم فيجوز ان يتعبدهم الله بالارجا لزوال المانع ولم ندع في كل مكلف صحة ان يتعبده الله بالارجاء
وان كان مفسدة في حقه بل انا جوزنا ان يكون في الارجا مصلحة ويعرى عن المفسدة فيتعبدنا الله تعالى

به حينئذ والمنع من ذلك مطلقا غير مسموع **مسئلة قال جمهور المعتزلة وكان**

يجوز من الله تعالى العقاب على الصغاير لولم يقع مكفرة بالثواب اذ لولا ذلك الثواب لكانت كبيرة

على ما تقرر فيما تقدم وحينئذ يستحق عليها العقاب كغيرها من الكباير ومن ثم قلنا ان كل ما وقع من الفاسق

فهو كبيرة يستحق عليها العقاب وقال جعفر بن مبشر لا يجوز العقاب على الصغاير مطلقا سوى كان

لفاعلها ثواب ام لا وهذا بناء منه على مذهبه هو وساير البغداذيه وهو ان الصغاير لا تقع الا سهوا والسهو

لا يستحق عليه العقاب وقد تقدم ابطال مذهبهم في ذلك وبينا ان الصغاير تكون عمدا ومن ثم قلنا ان

الذنب الصغير قبيح وكل قبيح فانه يستحق عليه العقاب فيقتضي فيجب ثبوت الاستحقاق للعقاب عليه

كساير القبايح فان كان لفاعله ثواب يكفره كان عقابه سقوط بعض ثوابه وسقط عنه العقاب الحقيقي

على ما تقدم وان لم يكن له ثواب كان استحقاق العقاب الحقيقي باقيا عليه **مسئلة قالت**

وعمران الصغاير حاصل باجتناب الكباير فمن لم يفعل كبيرة في حقه وهي المعصيه المسقطة لجميع ثوابه

بل فعل صغاير يكفره بثوابه فان تلك الصغاير مغفورة وعقابها ساقط في جنب ذلك الثواب على ما تقدم

في الموازنه ولا يستحق عليها عقاب اجرا اصلا وقال عباد لا يحصل غفرانها وسقوطها الا بالتوبة

لنا ان لنا دليلان عقلي وسمعي اما العقلي فهو انه لما كان العقاب اقل من الثواب تعذر ايصال العقاب

على حقيقته الينا فقلنا بايصال بدله وهو اسقاط بعض الثواب وبعد ذلك لا يمكن ايصال العقاب على حقيقته

لتعذره ولئلا يجمع بين البدل والمبدل منه واما السمعي فقوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه

نكفر عنكم سيئاتكم اخبرنا تعالى بان لنا معاصي تقع مكفرة باجتناب الكباير او التخوط سبب في الجزا فاجتناب

الكباير سبب في التكفير من غير تعلق بتوبة او غيرها لم الكباير مبهمة غير معينة فما من معصية الا ويجوز

ان تكون كبيرة فهذا الاخبار في الاية الكريمة انما هو عرما في نفس الامر وفايدته الاعلام بان في المعاصي

ما هو صغاير على وجه الجملة ولم يعينها لعلا الاغرا ويجوز في كل معصية انها كبيرة فيتركها

مسئلة وقبل ورود السمع لا يجوز تعذيب الانبيا عقلا اجماعا من الله تعالى من الامة وذلك

لتعذر معرفة معاصيهم لما تقدم في النبوات انه لا يجوز عليهم الكباير فيقطع في كل ما فعلوه انه صغير

والصغير مغفور وساقط بدليل العقل على ما مر وح نعلم انهم لا يستحقون العقاب علما قطعيا سوا ورد

بذلك سمع اولا الا عن محمد بن عيسى برغوث من المجبرة فانه جوز عليهم العقاب قبل ورود السمع

بتعذيب النبي موسى عليه السلم في نار جهنم والكافر فرعون اللعين بدخول الجنة وهو بنا منه على مذهبه

من ان الله تعالى لا يجب عليه واجب ولا يقبح منه قبيح بل يفعل ما يشا ويحكم ما يريد وينبغي ان يجوز ذلك

منه قبل السمع وبعده اذ لا فرق على مذهبه **قلنا** انه قد ثبت ان الانبيا عليهم السلام لا يجوز

عليهم الكباير وان الصغاير مكفرة ساقطة لا يجوز العقاب عليها فلو عاقبهم الله تعالى لكان

عقابا لغير مستحق العقاب وعقاب غير المستحق قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح لما دلت عليه

براهين العدل والحكمة **مسئلة ويصح** ان نعلم الصغاير بالسمع اجماعا بعينه وذلك كان

يدل دليل السمع على من فعل هذه المعصية مع هذه الطاعات المخصوصة فانها صغيرة مكفرة بثواب تلك الطاعات

ساقطة في جنبها واختلفوا هل يصح ان نعلم ذلك بالعقل اولا فقال ابو علي لا يمكن تعيين شي من الصغاير

بالعقل الا الانبيا فان صغائرهم تعلم عقلا كما تقدم وقال **مجوزو** ذلك في غير الانبيا ايضا لا نجوز فيهم ولانا قد نعلم بعض الصغائر في الشاهد كمن اعطي غيره الوفا من الاموال ثم سرق عليه حبة فانه يعلم صغر هذه الاشيا في جنب ذلك الاحسان ولذلك فمن طال عمره وكثرت طاعته فانه لا يمتنع ان يقع منه مثل ذلك فيصغر في جنب طاعاته **قلنا** كون المعصية صغيرة او كبيرة انما هو لعظمها وعدم عظمها **وعظم المعصية** الموجب لكبرها انما هو لوجوه تقع عليها لان مقادير الثواب والعقاب انما هو بحسب موقع الطاعة والمعصية وتلك الوجوه التي اذا وقعت عليها المعصية صارت كبيرة **لا طريق للعقل الى تعيينها** حتى يعرف اي معصية حصلت فيها تلك الوجوه فتكون كبيرة واي معصية خلت منها فتكون صغيرة بل ما من معصية الا ويجوز العقل فيها الامرين **مسألة قد تقدم** انه يصح تعريف الصغائر بالسمع فهل يجوز وقوع ذلك التعريف من الله تعالى او لا قال **اكثر لا يجوز** من الله تعالى **تعريف الصغائر** وقال جعفر بن مبشر ومن ذهب مذهبه الصغيرة ما كان عن سهو او تأويل فقد عرف الصغائر حينئذ ثم اختلف المانعون من تعريفها فقال م والجمهور لا يجوز من الله تعالى تعريفها **والا كان** ذلك منه تعالى **اغراء** بفعلها وترغيبا اليها والاغراء بالقبيح قبيح اذ هو مفسدة والله تعالى منزه عن فعل المفاسد بيان ذلك ان الله تعالى اذا خلق للعبد شهوة القبيح ومكنه منه ونهاه عنه ثم عرفه انه لا عقاب عليه في فعله فانه تعالى يكون كالنافض لغرضه من النهي عنه ويكون العبد اقرب الى ارتكاب ذلك القبيح المنهي عنه بعد علمه بعدم العقاب عليه منه لو لم يعلم ذلك وهذا هو معنى المفسدة ومن ثم قلنا لا يجوز تعريف جميع الكبائر اذ لو عرفت الكبائر كلها مخصصة لعرف ان ما سواها صغائر بل ما من معصية لا نقطع بكبرها الا ويجوز فيها ان تكون كبيرة وان تكون صغيرة الا معاصي الفساق ومعاصي الانبيا فنحن نقطع بكبر معاصي الفساق لعدم ثوابهم **ونقطع بصغر معاصي الانبيا** للعلم لكثرة ثوابهم **فان قيل** فتعريف الانبيا الصغائر يلزم منه الاغراء منه لهم بها فكيف جاز ذلك والاغراء بالقبيح قبيح **قلنا** قد اجيب عن ذلك بان طريق العلم بصغر معاصي الانبيا هو كونها وقعت منهم فاذا لا نعلم صغائرهم الا بعد فعلهم لها ولا اغراء بعد الفعل وانما الاغراء لو علموا ذلك قبل الفعل واعترض هذا بان النبي اذا علم كلما فعله فهو مغفور مكفر فقد عرف الصغائر وانما الحاصل بعد الفعل هو صفة الفعل من كونه صغيرة ومعصية اذ لا يسمى معصية ولا صغيرة قبل الفعل ولم ندع انه يعلمه مغفورة قبل الفعل بل المدعى انه يعلم انه اذا فعله كان صغيرة ولا يمكن تعريف الصغائر بعد هذا فان لم يكن هذا تعريفا لها وتعريفها لا يصح وقد مر في المسألة السابقة ان تعريفها يصح اجماعا فالاولى في الجواب ما ذكره بعضهم واشار اليه السيد في شرح الاصول وهو ان كون تعريف الصغائر اغراء انما يختلف باختلاف المكلفين فمنهم من هو عظيم الرغبة في طاعة الله تعالى وامتثال اوامره ونواهيه شديد الحرص على تحصيل ثوابه واجتناب مناهيه منهياته ومعاصيه كما ان منهم من يتحمل مشاق فعل المندوبات وترك المكروهات رغبة في الامتثال وطلبا لتحصيل الثواب مع العلم بعدم المؤاخذة وانتفاء العقاب فمن هذه صفته يجوز ان لا يكون التعريف اغراء في حقه وهذه هي حالة الانبيا جميعا فجاز تعريفهم الصغائر ولم يكن ذلك اغراء لهم ويكون علمهم بانها تنقص من ثوابهم كافيا لهم في الزجر عنها فامتنع

ذلك فمن ليس على صفتهم بلزوم الاغرا وقال الشيخ ع انما امتنع تعيينها وتعريفها لانه يستلزم
اباحة تلك الصغائر لمن عينت له اذ يعلم انه لا ضرر عليه فيها وليس الاباحة باكثر من ان يقول له
لا ضرر عليك في هذا الفعل **قلنا** ردا على ع في التعليل بلزوم الاباحة قد ثبت ان الصغيرة مسقطة
بعض ثواب فاعلها ولا يشك ان سقوط الثواب ضرر فكيف يقال ان تعريفها عينا يستلزم ان يقول له لا ضرر عليك
في فعلها فالتعليل بالاغرا كما ذهب اليه م اولى من التعليل بلزوم الاباحة كما يقوله ع وع لا يقول بان
الصغيرة تسقط شيئا من الثواب كما هو مذهبه في الموازنة فهو باق على مذهبه وقد قال م ان خلاف
م وع انما هو في العبارة اذ الاباحة مراد بها الاغرا قال واصوله تقتضي ذلك **مسئلة قال ع ولو**
وعد الله بغفران معين من غير توبة ونحوها لسقط عقابها بنفس الوعد وقبح من الله تعالى
العقاب عليها اذ العقاب حق له فسقط باسقاطه فقد صار صاحبها غير مستحق وعقاب غير المستحق
قبيح وقال م لا يقبح العقاب عليها اذ غفرانها هو اسقاط عقابها تفضلا ومن وعد ان يتفضل بشى له
لا يجب عليه ذلك الشى والا انقلب التفضل واجبا وهو فاسد فان الوعد خبر والخبر عن الشى لا يغير
صفة ذلك الشى من حسن الى قبح بل اذا لم يفعل ما وعد به انكشف ان وعده كان خبرا كاذبا فيكون ذلك
الخبر هو القبيح والمخبر عنه باق على صفته الاصلية في الحسن قال ع العقاب ح ترك للواجب وهو الصدق
وترك الواجب قبيح وهو بنا منه على مذهبه ان ترك الواجب قبيح والصحيح خلافه على ما سياتي ان
شا الله تعالى ه **مسئلة قال الاكثر** من المعتزلة وغيرهم والسهو والنسيان وهو ن
مترادفان والمراد به هنا فعل الشى او تركه مع الذهول عنه وقيل السهو اعم اذ لا يعتقد تقدم العلم
بخلاف النسيان وهو الفعل من غير قصد معفوان عن كل مكلف لا يستحق عليهما عقاب
وقال النظام لا عن الانبيا هما معفوان فانهم لعظم درجاتهم امروا بالتحفظ والتحرز عن السهو
وان لم يؤمن به غيرهم **قلنا** يستلزم تكليف الساهي حال سهوه وتكليف الانبيا بالتحرز من السهو
تكليف لا يطاق لان السهو من فعل الله وهو سلب العلوم الضرورية والتحرز عن فعل الله تعالى
ما لا يطاق فان قيل قد يكون سلب السهو من فعل العبد فيمكنه الاحتراز عنه قلنا فهل فعل ذلك
السلب سهوا ام عمدا ان كان سهوا لزمكم التسلسل وان كان عمدا فان عوقب فانما يعاقب عليه ولا يعاقب
على ما فعله حال السهو لخروجه عن التكليف **مسئلة قالت ه** ولا بد من جهة للثواب
على العوض والتفضل لاجلها حسن التكليف والمنفعة منحصرة في هذه الثلث لانها
اما ان تكون مستحقة او لا والثانية التفضل والاول اما ان تكون على جهة الاجلال والتعظيم او لا والثانية
العوض والاولى الثواب فالثواب المنافع المستحقة على وجه الاجلال والتعظيم والعوض المنافع
المستحقة لا على جهة الاجلال والتعظيم والتفضل المنافع التي ليست بمستحقة ثم انه قد ثبت ان التكليف
انما حسن لانه تعريض الى منافع لا تنال والا لكان عبثا فلا بد ان تتميز جنسه عن العوض والتفضل
واختلفوا في تلك المزية التي تميز بها فقال ع وهي التعظيم فقط دون القدر اذ ما من قدر الا
ويحسن من الله تعالى ان يتفضل به ولو كان اكثر من ثواب مطيع فالمميز بينهما انما هو بالصفة
وهو عائد الى الاجلال والتعظيم في الثواب دون التفضل وقال م لا بد من التميز في القدر والتعظيم معا

اما فى التعظيم فظاهر واما فى القدر **فاقل قدر من الثواب لا يساويه اكثر تفضل** واختلفوا على اصل مر فى القدر الذى لا يتفضل الله بمثله هل هو ما وقع ووجد ثوابا لاحد فى اهل الجنة فيصح به التفضل بما دونه وان كان يصح ان يكون ثوابا لمكلف لم يوجد او هو ما صح ان يكون ثوابا سوى وقع ثوابا او لا كذلك ام لا اختار الشيخ ابو عبد الله الاول وقال العبرة بما يستحقه احد فى اهل الجنة الموجودين ولا عبرة بما يصح اذا لم يقع ورد د فى ذلك قاضى القضاة وكلام محتمل وانما قال انه لا بد من القدر من مع الصفة لانه لو تفضل الله تعالى بمثل ما يستحقه مثاب فى القدر لكان تكليف الله ذلك المثاب وتحميله المشاق ولاجل ذلك الثواب عبثا اذ قد حسن الابتداء بمثل ذلك الثواب على وجه التفضل فالتكليف لذلك عبث فان قيل التعظيم صفة مقصودة ولا يصح ايصاله بدون التكليف وقد اقترن بالثواب دون التفضل فهو كاف فى تميز المثاب على المتفضل عليه قلنا لا يكفى ذلك **اذ مجرد التعظيم مع المساواة فى القدر لا يكفى فى تفضيل المثاب** على المتفضل عليه اذ المقصود الذى هو الاصل انما هو نفس المنافع التى هى الملاذ والمسار فاما التعظيم فهو صفة تابعة لها غير كافية فى تميز المثاب **للتسامح فى الصفة** مع الاستواء فى القدر ولو ع ما من قدر الا ويحسن من الله تعالى ان يتفضل به لم يتنوع اذ المتفضل بالمنافع العظيمة يصير معظما فيلزم تعظيم غير المستحق وهو قبيح **فرع** هذا فرع على قولهم فى المسئلة السابقة وهو ان تعالى قد ثبت انه لا يحسن التفضل بمثل ثواب مطيع **فلو** قدرنا ان الله تعالى **تفضل باكثر من ثواب مطيع** هل يقبح ذلك المتفضل به كله او بعضه فالمشهور المتداول بين اهل العدل انه لو فعل ذلك **قبح القدر الذى به ساوى** ذلك التفضل **الثواب والزايد** على مثل ذلك الثواب اذ القبح هو المساواة للثواب والزيادة عليه فيقبح ما سوى به ذلك الثواب وما زاد به عليه ولا يقبح ما هو دون الثواب اذ يصح التفضل به وقال **ص بل** يقبح ذلك التفضل **جميعه اذ لا يتميز** منه الذى ساوى به الثواب والذى زاد به عليه عن غيره فما من جزء منه يشار اليه الا ويصح ان يكون هو الذى ساوى به الثواب او زاد به عليه واذا لم يتميز الحسن من القبيح قبح الجميع اذ من شرط الحسن ان يعرى عن سائر وجوه القبح ولا حل قوله دليل القاضى قال الامام عليه السلم **قلت** **وهو الاقرب** كالتباس المذكاة بالميتة ونحوه فان قيل ما ذكره القاضى انما يستقيم اذا فرض ان الله تعالى اوصل ذلك التفضل دفعة واحدة فاما اذا اوصله شيئا بعد شيء فانما يقبح الذى به ساوى الثواب والذى به زاد عليه ولا يقبح ما هو دونه لحصول التميز قلنا المنافع التى يتفضل الله بها انما هى من انواع اللذة والسرور فهى حينئذ عرض لا يبقى فكل ما اوصله الله فى الوقت الاول لا يمكن ان يجامع ما اوصله فى الوقت الذى بعده فاذن ايصاله كذلك شيئا بعد شيء من قبيل استمرار التفضل ودوامه وهو جائز بالاتفاق وانما الممتنع ان يوصل فى وقت واحد مثل ثواب مطيع ولو فعل ذلك لم يحصل التميز فيقبح الجميع

مسئلة قال ع ويقبح قليل الذم والاهانة لغير مستحق لهما كما يقبح كثيرهما لانهما من جنس العقاب وعقاب غير المستحق قبيح سواء فيه القليل والكثير ولان الذم والاهانة اضرار والضرر العارى عن جلب نفع او دفع ضرر او استحقاق ظلم وكل ظلم قبيح قليلا كان او كثيرا وقال **م بل يحسن** قليل الذم والاهانة لمن لا يستحق واحتج بوجهين احدهما انه قد ثبت فى عقل كل عاقل حسن تاديب الوالد

ولغو وانه يذمه ويستخف به ما دينا له وليس من اهل العقاب ه وثانيها ان العقلا يذمون العاصي ويستخفون

به وان كانت معصيته محتمله للصغر والكبر فاما اللعن فقد اتفق الشيخان انه لا يجوز الا مع القطع بالفسق

ولا فرق فيه عندع بين فاسق وفاسق في جواز لعنه وعندم لا يجوز لعن الفاسق من اولاد الحسن

والحسين عليهما السلام لمكان حرمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وان كانوا في العقاب واستحقاق

النار كغيرهم **قلنا** في الرد على من يجوز قليل الذم والاهانة لغير المستحق **لا وجه له** لما تقدم من

كونه ظلما او عقابا لمن لا يستحق وما ذكره من امر الوالد والولد فلا نسلم حسن ما ذكره من الذم والاستخفاف

بل ذلك اصلاح للولد لنفعه كتاديبه بالايلام وان كان صورته صورة الذم والاستخفاف واما ذم من عصى

معصية غير مقطوع بكبرها فانما حسن لكونه مشروطا بكونه مستحقا والذم المشروط يصح عندع على ما سيأتي

دليل انه لا يجوز معادا انه بسبب تلك المعصية اتفق الشيخان على انه **يجوز التفضيل بقليل التعظيم**

على من لا يستحقه لان قليل التعظيم يجري مجرى النفع فجاز التفضل به فان قيل فيلزم من التفضل به تعظيم

من لا يستحق التعظيم قلنا انما اجزنا ذلك في التعظيم اليسير الذي تكثر فيه التسامح ولا يحصل به الفرق بين

من يستحق التعظيم ومن لا يستحقه لانما يحصل به المزيه والفرق فلا يجوز الا لمستحقه **مسئلة اتفق**

الشيخان على جواز العلم المشروط والخبر المشروط كعلمنا بدخول فرعون الجنة لو امن واخبارنا

بذلك واختلفا في الوعد والوعيد المشروطين سوى كانا من الله او منا هل يجوز ان ام لا فقال ع **يجوز**

الوعيد المشروط وكذلك الوعد واقتصر الامام عليه السلم على ذكر الوعيد دون الوعد للعلم بان الكلام فيهما

[وهو الذي ذهب اليه كل المتاخرين من الشيوخ ه عامات]

واحد في الوعيد المشروط نحو لان اشركت ليحبطن اعمالكم عملك والوعد نحو ولو ان اهل القرى امنوا الاية

والانبياء داخلون في الوعيد والكفار داخلون في الوعد وهذا قول جمهور المعتزلة وقال **م لا** يجوز

الوعد ولا الوعيد المشروطان لانهما يتضمنان ارادة العقاب والثواب فيلزم ان يكون الله تعالى مريدا

لعقاب الانبياء وثواب الكفار ولا يصح ان يقال انه يريد ذلك بشرط ان يفعلوا ما يوجب استحقاقه لان الارادة

لا يصح تعلقها على شرط عنده فاذا بطل ان يكون مريدا لعقاب الانبياء وثواب الكفار بطل الوعيد

والوعد المشروطان ومن ثم قال م ان صاحب الصغيرة والتائب غير داخلين في عمومات الوعيد على ما

تقدم الاشارة اليه وقد عرف من هذا ان الوعيد والوعد المطلقين بشرط حاصل يتضمنان اتفاقا الصحة

الارادة حينئذ فكلام الامام عليه السلم محل **قيل** هذا نقل الخلاف بين الشيخين في هذه المسئلة

وهو خلاف لفظي مع الاتفاق في المعنى فانهما يتفقان نحو لئن اشركت ليحبطن عملك انه خطاب للنبي

عليه السلم وانه مقصود به ويتفقان انه غير داخل فيما يوعد به وهو الاحباط لعدم الاستحقاق فكان ع

نظر الى الطرف الاول وم الى الطرف الاخر وقال **عد بل** الخلاف بينهما في هذه المسئلة **معنوي** لما

تقدم انه مبني على ان الارادة هل يصح توقف تعلقها على شرط ام لا قال العاضي من اصحابنا من يقول

هو خلاف في عبارة وليس كذلك فان ابا هاشم يقول ان ارادة العقاب انما تتناول المستحق دون

من لا يستحق وع يقول بل تتناول المستحق وغير المستحق لكن بشرط ان يفعل موجب الاستحقاق

فان قيل اترادع على ارادة عقاب الانبياء مثلا اما ان تكون مشروطة او غير مشروطة

والثاني معلوم البطلان والا لكان مريدا لعقابهم بكل حال والاول ايضا باطل لانه لم يوجد

الشرط فلا يوجد المشروط وهو الارادة فكيف يقال ان ارادة العقاب شاملة **قلنا** بل نقول هو مشروطه وقولك لم يوجد الشرط فلا يوجد المشروط انما يستقيم لو جعلنا الشرط شرطا في تعلقها وليس كذلك بل الشرط انما هو في متعلقها وهو فعل العقاب فاذا قلنا يريد الله عقابهم بشرط الشرك فمعنى قولنا شرط متعلق بعقابهم لا بقولهم لنا يريد وهذا كما ان احدنا يريد من المعلم تاديب ولده بشرط التقصير منه ويريد من الله تعالى انزال كل نعمه بشرط عدم المفسدة ويريد رفع كل بليه بشرط المصلحة فان الارادة في هذه الاشيا مطلقة والمقيد بالشرط انما هو متعلقها غايته ما يلزم ان تكون تلك الارادة واقعة على وجه مخصوص غير مطلقة اطلاقا كليا ونحن كذلك نقول وانما يمنعنا ان تكون المشروط بذلك الشروط شروطا في تعلقها حتى يلزم من عدمها عدمها وقد اورد على هذا انه رجوع الى قول من لا انه انما تعلق الارادة على الشرط لا تعلق متعلقها **فان قيل** فما بال من لا يجوز دخولهم في الوعيد **قلنا** دخولهم فيه انما يكون على تقدير لا وجود له فيكون الوعيد في حقهم مجازا وفي حق من وجد منه المتوعد عليه حقيقة وهم غير داخلين فيه وهو مراد الشيخ ويحمل هذا هو وجه كون الخلاف بين لفظيا وقد اشار اليه بعضهم **لنا** على صحة الوعيد المشروط انا نعلم حسن ذم المسي بشرط ان لا يعتذر فاذا صح الذم المشروط فليصح الوعيد المشروط لان كل مذموم عليه فهو متوعد عليه والعكس فان الصغاير متوعد عليها غير مذموم عليها فالذم حينئذ اخص فكلما وجد الذم وجد الوعيد وقد وجد الذم مشروطا فليوجد الوعيد مشروطا وهو المطلوب ولما الزم ابا هاشم في كثير من الوعيد الا يكون وعيدا نحو قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وقوله تعالى في حق الملائكة ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم ونحو ذلك قال الوعيد انما يتناول الفعل لا الفاعلين فلو لم يعص احد البتة لم يخرج الوعيد عن كونه وعيدا كما لو عصى الكل فانه لا يخرج الوعيد عن كونه وعدا **ورد** عليه بان هذا مجرد مخرج فرار من الالزام ومثله غير معقول على انه لا يجديه نفعا فان الفعل لا ينفك عن الفاعل فتناول الوعيد لاحدهما تناول للاخر اذ لا يصح وعيد وموعود عليه ولا موعود اصلا **مسئلة والعزم** **على القبيح قبيح** ومعصيته **اتفاقا** ويستحق عليها العقاب سوى وجد المعزوم عليه ام لا كما ان العزم على الطاعة طاعة مستقلة يستحق عليها الثواب والى ذلك اشار الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله نية المؤمن خير من عمله ونية الفاسق شر من عمله فان جعلنا خيرا وشرا افعل تفضيل فالمعنى انهما اوسع تعلقا من العمل فكم من ناو ولما لا يصل اليه وان لم نجعلهما افعل تفضيل كان المعنى انها خير وشر من جملة الاعمال التي يعملها وقد اختلف العلماء في ان العزم يشارك المعزوم عليه في الحكم حتى اذا كان المعزوم عليه فسقا كان العزم فسقا او محرما كان محرما او لا يشاركه فقال يشاركه **ع** يكون **حكمه حكم متعلقه** الذي هو المعزوم عليه **في الفسق وعدمه** فمن عزم على كبيرة فقد استحق مثل العقاب الذي يستحقه على فعل تلك الكبيرة وصار فاسقا بذلك العزم ومن عزم على محتملة كان في الاحتمال كما لو فعلها ومن عزم على كفر صار كافرا وهذا المذهب هو المروي عن الهادي والقاسم والناصر عليهم السلام وهو قول ابي الهذيل وابي القسم ايضا وقال **م** **لا** يكون حكم العزم حكم المعزوم عليه مطلقا **الا ان يقترن به وجه يعظمه** فانه يكون حكمه حكم المعزوم عليه حسد وذلك كالعزم على الكفر **وعلى الاستخفاف بالنبي وبالقران العظيم** فانه يكون كفرا او وجه

فانه والوجه الذي اقترن بالعزم فعظمه حتى صار بمجرده كفرا هو كونه استخفافا فان العزم على الكفر بالله استخفاف به والاستخفاف بالله كفر اجماعا وانما عظم الاستخفاف بالشيء على الكفر مع دخوله فيه لخصوصيته في العزم على الاستخفاف دون غيره من انواع الكفر وذلك لان العزم على الاستخفاف شارك المعزوم عليه في الوجه الذي لاجله كان كفرا وهو كونه استخفافا فامثله بخلاف غيره كالعزم على السجود للصنم ونحوه فوجه كون العزم فيه كفرا كونه استخفافا ووجه كون السجود كفرا كونه سجودا لغير الله وكذلك اذا شارك العزم المعزوم عليه فيما لاجله كان ذلك العزم فسقا كالعزم على الاستخفاف بالانبياء والعلما او على سبهم او نحو ذلك واما اذا لم يقترن بالعزم وجه يعظمه كالعزم على الزنا وشرب الخمر وقتل النفس فانه محتمل وهذا الذي ذهب اليه ابو هاشم هو الذي اختاره ابو عبد الله البصري وغيره من المعتزلة وهو المروي عن زيد بن علي والمؤيد بالله عليهما السلام والذي ذهب اليه اكثر الفقهاء وقد استدل م بان العزم على الشيء لا يجب ان يكون مثل متعلقه الذي هو المعزوم اذ المتعلق هو المقصود بالوجوب والحرمة والامر والنهي والنفع والضرر والعزم تابع له في ذلك وما ليس هو مقصود ادون ما هو مقصود قطعا فيكون العزم بالنظر الى متعلقه دونه قطعا في مقدار ما يستحق عليه من العقاب او الثواب وان جاز ان يشتركا في كونهما كفرا او فسقا كما تقدم فاما كان ذلك الاشتراك لدليل اخر وهو كونه اقترن به ما يصير به كفرا او فسقا مع القطع بان عقاب ذلك العزم ليس كعقاب المعزوم عليه فاذا لم يحصل لنا دليل على المشاركة في الحكم ابقيناه على الاحتمال الذي هو الاصل ولانا نعلم في العزم على كبير من المعاصي كارادة قتل النفس واخذ الاموال ظلما انه دون قتل النفس واخذ المال حتى ان الذم المستحق على الارادة دون الذم المستحق على الفعل نفسه نعلم ذلك علما ضروريا وكذلك العزم على التصدق بالاموال واكتساب العلوم والتجرد للعبادة فان المدح المستحق على هذا العزم دون المستحق على الفعل نفسه وذلك ظاهر **مسئلة**

اتفق الشيخان على ان فاعل الصغيرة ظالم لنفسه اذ هو عاص متعد لحدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ولقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلم رب اني ظلمت نفسي وعن يونس عليه السلم سبحانك اني كنت من الظالمين مع القطع بصغر معاصي الانبياء واتفقا ايضا على ان الظالم انما يكون ظالما لاحد امرين فقط اما لجلبه ضررا او لتفويته نفعا ثم اختلفا في فاعل الصغيرة من اي النوعين هو فقال ع هو ظالم لنفسه لجلبه ضررا اذ عرض نفسه للمشقة التوبة فان التوبة من الصغائر واجبة سمعا فقط لا عقلا اذ لا ضرر فيها والمشقة ضرر فقد جلب على نفسه ضررا وهو بناء منه على مذهبه ان الضرر لا يخرج عن كونه ضررا اذا كان فيه جلب نفع او دفع وانما يخرج عن القبح ومن يقول يخرج عنهما كليهما وقد تقدمت المسئلة في باب العدل وقال م بل انما سمي ظالما لنفسه لتفويته نفعا وذلك لما قد ثبت في الموازنة من ان الصغيرة تسقط بعض ثوابه فسمي ظالما لنفسه لنقص ذلك الثواب عليها وما ذكره ع لا يصلح علة للظلم لان الضرر وان لم يخرج عن كونه ضررا على مذهبه لان يكون فيه جلب نفع او دفع فانه يخرج عن كونه ظلما بذلك اتفاقا ومشقة التوبة مجبورة بالثواب عليها اذ يثاب فاعل الصغيرة على التوبة منها فلا يسمى ظالما لنفسه بالتعرض لها والتعرض للتوبة انما هو بفعل الصغيرة فهو بفعلها مستجلب نفعا لا جالب ضررا فكان التعليل بتفويت النفع كما قال م هو الاولى واعلم ان اتباع ابي هاشم يعلل به لان الصغيرة لا تسقط عنده شيئا من الثواب على ما تقدم من مذهبه في الموازنة

مسئله قال اكثر المعتزله الاصرار على الصغيره وهو ان لا يتوب منها مع العلم بها كاقتراف بدع او العزم على معاودتها كاقتضيه اصول مر ... كبيره مقطوع بكبيره وانما هو محتمل كساير المحتملات واعلم انه قد يبنى هنا على ان الاصرار على الذنب ذنب اخر وهو الصحيح اما على تفسير البهاشمه كما تقدم فظاهر واما على تفسيرع فلان التوبه واجبه في كل وقت فبما من وقت يخل بها فيه الا ويستحق على ذلك الاخلال عقابا وان كان الشيخان يختلفان في ان المكلف هل يستحق عقابا بترك التوبه عن العقاب الذي يستحقه على اصل ذلك الذنب ام لا ويتفقان على انه اذا فعل العزم استحق عقابا اخر وسياتي تحقيق ذلك في اللطف ان شاء الله تعالى وعلى القول بان الاصرار ذنب اخر لا يقطع بكبيره فانه قال كل اصرار كبيره

قلنا ... الى العلم بحصول الكبر او الصغر في شيء من ذلك المعاصي لا السمع على ما تقدم ولم يدل دليل قاطع من السمع على كون الاصرار كبيره فبقي على الاحتمال

مسئله قال ع ولا يجوز جعل عقاب شخص ثوابا لاخر ... ثوا لانه ان جعل عقابا كان الثواب حاصلا به ضمنا ولا يصح ان يكون الثواب ضمنيا وان جعل ثوابا كان العقاب ضمنيا ولابد في كل واحد من الثواب والعقاب ان يكون مقصودا في نفسه غير مجعول في ضمن غيره ... لا يصح ان يكون ... لان خزنة النار من الملائكة المقربين الذين هم اعظم الخلق ثوابا فكيف يجعل ثوابهم حاصلا في ضمن عقاب اهل النار على وجه التبعية له وقال ... في خزنة النار ... يجدون بها اكمل اللذة وابلغها ويتعلق ... فيحصل لهم بذلك اعظم السرور واذا حصل لهم اللذة والسرور جاز ان يقرنا بالاجلال والتعظيم فيصلح ذلك ثوابا حسبما هو منافع مستحقه على وجه الاجلال والتعظيم وما ذكره ع من انه لا يحسن جعل الثواب ضمنا وتبعا لغيره فمسلم لكنا نقول يجوز ان يخلق الله النار لهما معا ثوابا لاحدهما وعقابا للاخر وليس احدهما تبعا للاخر بل هما مقصودان معا من اول الامر وعلى ذلك يحمل امر الخزنة والزبانيه واذا جاز ان يكون الشيء ثوابا وعقابا جاز ان يكون تفضلا وعقابا او عوضا وعقابا كما ورد في النار حيات وافاعي عظيمة الخلق وشنيعة المنظر يتالم بها اهل النار فيجوز في تلك الحيات ان يكون متفضلا عليها بما تجده من اللذة بحرارة النار او معوضة ذلك عن عوض تستحقه وحينئذ فجاز في نار جهنم ان يكون عقابا لبعض وثوابا لبعض وتفضلا لبعض وعوضا لبعض وكل ذلك ظاهر

مسئله ارادة العقاب تحسن من ... فتح القاف ... سوى كان ذلك الغير هو المعاقِب بكسر القاف وهو الله تعالى او غيره كاهل الجنه وكل واحد من اهل النار لغيره وذلك لان ارادته ارادة حسن عارية عن سائر وجوه القبح فيكون حسنه واما المعاقَب بفتح القاف فهل يحسن منه ارادة عقاب نفسه ام لا وقال ع ... انها تقبح منه ارادة عقاب نفسه ... كما حسنت من غيره وقال ... لا يقبح منه ارادة عقاب نفسه ... لو قدرنا وقوعها منه ... يحتمل ان يقال هو حسنه لان متعلقها حسن والاراده تابعه للمراد ولانها قد حسنت من غيره ويحتمل ان يقال بل هي قبيحه لانها ارادة ضرر بالنفس

قلنا ارادة المعاقَب العقاب لنفسه ارادة اضرار محض بالنفس و... فيكون ارادة المعاقب لعقاب نفسه قبيحه لما ثبت

ان الحسن لا يكون حسنا حتى يتعرى عن ساير وجوه القبح واجبنا بقولنا محض من ارادة الاضرار
بالنفس لجلب النفع او دفع الضرر فانها حسنة اذ ليست ارادة اضرار محض واعلم ان الضرر المستحق
عندهم يخرج بالاستحقاق عن كونه ضررا كما يخرج عن كونه قبيحا كما تقدم بيانه والخلاف فيه ويتبع في ذلك
فهذه الارادة ليست عنده ارادة اضرار بالنفس لا محض ولا غير محض ولعل هذا وجه تردده في المسئلة
بانفسنا وكما انه يقبح من المعاقب ارادة عقاب نفسه فكذلك يقبح منه كراهته فليس له ان يريد
لما تقدم وليس له ان يكرهه لان كراهة الحسن قبيحة عقابه حسن لاستحقاقه واهل الاخرة
ملجئون الى ترك القبيح فاهل النار معرضون عن ارادة عقابهم وكراهته لا تصدر عنهم واجتنبوا منهما
لقبحهما معا وان كان يجوز منهم ان يريد والخروج من النار لان الخروج حسن ولا وجه قبح فيه فتكون
ارادته حسنة وقد قال تعالى يريدون ان يخرجوا من النار وما هو ولو كانت قبيحة لما وقعت منهم
اذ لا يصدر عنهم قبيح كما تقدم **مسئلة قالت** ولا يجوز اغتمام الانبياء والمؤمنين
بما يشاهدونه من اهوال يوم القيمة وقال ق وروى عن ابي الاخشيد يجوز اغتمامهم يوم القيمة
لايات واحاديث وردت عامة في اغتمام اهل المحشر وفزعهم **قلنا** الاغتمام ضرر والضرر انما
يحسن من الله لاستحقاق او نفع او دفع والمعلوم انه لا استحقاق فان الانبياء والمؤمنون لا يستحقون
الا الثواب ولا نفع اذ النفع هو العوض مع اللطف ولا تكليف في ذلك اليوم فلا لطف ولا دفع اذ لا
يحسن من الله الايلام لمجرد الدفع كما تقدم فحينئذ لا يحسن الضرر من الله للمؤمنين يوم القيمة بوجه من
الوجوه وهذا الدليل عام في كل من لا يستحق عقابا من الملائكة والانبياء والمؤمنين والاطفال والبهائم
والصالحين من الجن **فان قيل** انما يبطل ان يكون الاغتمام من الله تعالى فيجوز ان يكون من المؤمن
نفسه بان يظن ظنونا فاسدة ويتوهم اوهاما كاذبة لعظم ما يشاهده وهول ما يراه **قلنا**
العلوم ذلك اليوم كلها ضرورية فالمؤمن لا بد ان يعلم ذلك اليوم صدق ما وعده الله وامنه من العذاب
واستحقاقه النعيم المؤبد علما ضروريا ومع العلوم الضرورية لا سبيل الى الظنون والاوهام الكاذبة
اذ الظن لا يصاحب اليقين قال مولانا عليه السلم **قلت** وقوله في شان اهل الجنة لا يحزنهم الفزع
الاكبر وقوله تعالى لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وقوله تعالى وهم من فزع يومئذ امنون
والاستدلال بالايتين الاخيرتين اظهر من الاستدلال بالاولى فان الاولى منها وقع فيها الخوف والحزن
نكرة في سياق النفي والثانية وقع فيها المصدر مضاف وكل ذلك يقتضي العموم فان ادعى في هذه الايات
ان المراد بها قوم مخصوصون وان دلالتها ظنية فجوابه انها لم تذكر الا على جهة الاستظهار بعد ان ذكر
الدليل العقلي الذي لا احتمال فيه ولا اعتماد في الاحتجاج الا هو عليه **مسئلة لا تكليف
في الاخرة** والمعرفة بالله تعالى وبجميع صفاته وما يحتاج الى معرفته لخلود اهل الجنة
واهل النار واستحقاق الثواب والعقاب ونحو ذلك كلها ضرورية وقال ق البلخي بل المعرفة
المذكورة كلها استدلالية وهو بناء منه على اصل له وهو ان ما عرف ضرورة لا يجوز ان يعرف الا ضرورة
وما عرف دلالة لا يجوز ان يعرف الا دلالة وهذه المعارف المذكورة دلالية في الدنيا فتكون في الاخرة كذلك
فلما الزموه في الكفار الذين كانوا لا يعرفون الله في الدنيا بجويزان يهملوا النظر في الاخرة فلا يعلمون

استحقاقهم النار ولا خلودهم فيها فيجوزون ان يخرجوا منها فيحصل لهم بذلك روح وهو منفي عن اهل النار

الا انهم يومرون ويكلفون بها فلا بد ان يفعلوها حسنة وهو بناء منه على ان التكليف في الآخرة

يصح **قلنا** لا ينفع التكليف لان التكليف لا يحسن على ما مر الا للتعريض الى درجات لا تنال الا به

ولو كانوا مكلفين لتمكنوا من ذلك وهو معلوم البطلان والا جوزنا انتفاع اهل النار فكان يجوز ان يفعل

الواحد منهم ما يستوجب الدرجات العظيمة والخروج من النار لان ذلك هو فائدة التكليف ولا بد

ان يتمكنوا منها وكان يجوز ايضا ان يصح منهم التوبة لان سبب بطلانها انما هو سقوط التكليف فاذا كانوا مكلفين

كانت صحته منهم ممكنة وذلك ظاهر الفساد **فرع** على اصله في المسئلة السابقة وهو انه اذا قطعنا

في اهل الآخرة انهم غير مكلفين قطعنا انهم ملجئون الى ترك القبائح العقلية الجاء لا جامع التكليف اصلا

فلا يقع الكذب من اهل النار حسنة لانهم اذا علموا انهم ما استحقوا هذا العذاب العظيم الا لاجل

فعلهم القبائح كان هذا اضطرارا فالجاهم الى ان لا يفعلوا منه شيئا البتة وقال قد يقع منهم

الكذب لانهم غير ملجئين عنده اذ هم مكلفون على مذهبهم **قلنا** لا بد ان يلجئهم الله تعالى

الى تركه وترك سائر القبائح العقلية وما ذكره من انهم مكلفون فيمتنع الجاؤهم فهو باطل اذ التكليف

هو ما اوجب الغلبة من المكلف ومن ما كلف به ان شا فعله وان شا تركه والمعلوم انه لا تكليف في

الآخرة المذكورة لما تعدم من قوة دواعيهم وتوفرها الى تلك القبائح قال مولانا

في شان اهل النار بعد قولهم يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا الآية

وهذا مما احتج به في ذلك

لان ظاهره تكذيبهم في قولهم يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا فيكون ذلك الخبر كذبا منهم فقد

صدر منهم الكذب ووجه التاويل انهم اخبروا عن انفسهم في الحال فيكون ذلك الخبر صدقا

لكن علم الله انهم لا يعودون في خبرهم وبينهم فاشبه الكذب ذلك الخبر منهم فسماه الله تعالى

كذبا على العود ومما احتج به في حكايته عن المشركين وهم في نار جهنم قولهم ما كنا مشركين ومن

ثم اكذبهم الله بقوله انظر كيف كذبوا على انفسهم واجيب بان مقصودهم ما كنا مشركين في اعتقادنا

وعند انفسنا وقوله انظر كيف كذبوا على انفسهم يعني في دار الدنيا **مسئلة قالت ه**

من الله تعالى بالمكلف يفعلها سوى علم الله انه يتوب

منها اذا انقاه ام لا وقال يجوز اخترام العبد عقيب كبيرة ان يكون تلك الكبيرة

من الثالثة والرابعة فصاعدا فان كانت هي الاولى لم يجز بل يجب على الله الامهال فيها

خاصة حتى يتمكن من التوبة وهذا الفرق بين الاولى وغيرها عنده انما هو حيث علم الله ان العبد

لا يتوب اذا بقي واما اذا علم الله انه يتوب فان التبقية عنده يجب على الله مطلقا على ما تقدم

من مذهبه في الالطاف وكل ذلك منه بناء على وجوب الاصلح وقد ابطلناه **قلنا**

من الله تعالى على المكلف اذ هي لا تزيد على اصل التكليف وهو تفضل ولا يجب على

الله التبقية مطلقا الا في ابتداء التكليف وقدر ما يتمكن فيه من معرفة الله بتوحيده وعدله ومن فعل

واجب او ترك قبيح على الخلاف الذي سياتي ان شا الله تعالى وانما وجبت التبقية في هذه الصورة

مسألة قال ع لانها تمكين للمكلف وهو واجب عليه لا لانها اصلح اذ لا يجب عندنا الاصلح

كل من التعظيم والاستخفاف فعل مخصوص او ترك مخصوص تقارنه الارادة

فيصير تعظيما او استخفافا فالمراد بالفعل ما يشمل فعل القلب و فعل الجارحة وكذلك الترك وقوله

مخصوص يريد به ان ليس كل فعل اذا اريد به التعظيم او الاستخفاف يصير تعظيما او استخفافا بل لا بد

ان يكون ذلك الفعل مما ينبئ في نفسه عن التعظيم او الاستخفاف فهو حينئذ فعل مخصوص فالتعظيم فعل

او ترك ينبئ عن ارتفاع حال المذكور مع ارادة تبجيله به والاستخفاف فعل او ترك ينبئ عن اتضاع

حال المذكور مع ارادة اهانته به وانما قلنا المذكورة ولم نقل الغير ليدخل المعظم لنفسه او المستخف

بها وقال ح بل التعظيم والاستخفاف حسنان بزاتهما وليسا من قبيل الفعل والارادة بل هما

وهما معنيان يوجدان من الله تعالى لا في محل كارادته وكراهته ويوجدان منا في القلب وهذه الافعال

تكشف عنهما **قلنا** لو كان التعظيم والاستخفاف شيئا اخر غير الفعل والارادة المذكورين او لا

لجاز وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر في التعظيم والاستخفاف ولا فعل

لان هذا حكم كل غيرين لا علقة بينهما قطعا

لعلمنا ان كلما وجد الفعل المخصوص والارادة كان تعظيما او استخفافا واذا عدما عدما و بهذا العلم

الاتحاد وانما قال الامام في الطرف الاول فيجوز وجودهما ولا ارادة ولم يذكر الفعل وذكره في الطرف

الثاني وهو قوله وعدمهما مع الفعل والارادة لان ح يقول لا بد من وجود التعظيم والاستخفاف

من فعل يكشف عنهما والا لم يكن الى علمهما طريق ولو ذكرهما معا كما في الطرف الثاني لكان حسنا **مسئلة**

اتفق الشيخان على ان كل من اخل بواجب وليس ذلك الواجب مبنيا على اصل هو

مخل به فانه يستحق العقاب وان اختلفا هل العقاب على انه لم يفعل الواجب وهو قول م او على انه

فعل تركه وهو قول ع لان التروك عنده افعال واما اذا كان ذلك الواجب مبنيا على اصل وهو مخل

به ايضا فقال المكلف

ع لو اخل بالنظر

في اثبات الصانع قصدت النظارة في النبوات والشرائع كان كل عقابه معاقبا باخلاله بالاول

فقط وهو اثبات الصانع مثلا فلا يعاقب على اخلاله بالنبوات والشرائع ونحوها من الفروع بل لا

يعاقب الا على اخلاله بذلك الاول الذي هو اصل فيها المكلف

ايضا وهي تلك الفروع ذلك النفي وهو المكلف في تلك

الفروع على ما تقدم من مذهبه **فان قيل** اذا كان المكلف

يستحق العقاب باخلاله بالاول لانه ترك والترك عنده افعال فيلزمه ان يستحق العقاب ايضا باخلاله

بما بعده من الفروع فان اخلاله بها ترك والتروك افعال اذ لا فرق **قلنا** العقاب عنده انما يستحق

على التروك وليس كل اخلال تركا بل من شرط الترك ان يصح معه المتروك بحيث يختار احدهما بدلا

من الاخر كما تقدم ذلك في حدهما وهذا انما ياتي في الاخلال بالنظر الاول لا في الاخلال بما بعده

من الفروع فانه يصح ان يقال في الاول انه المكلف ترك النظر الصحيح لصحة المتروك منه بدلا من

المتروك ولا يقال فيما بعده من الفروع انه ترك النظر الصحيح فيها بعد اخلاله بذلك

اول اذ قد اخرج نفسه من ان يصح منه النظر الصحيح فيها البتة لانه اخل باصلها الذى يبتنى عليه
والعلم بانتفى مع الجهل باصله الذى يبتنى عليه محال فلا يوصف ذلك المكلف حينئذ الا بتركه الاول فقط
لانه هو الذى يصح منه النظر الصحيح فيه على ما تقدم دون ما سواه وقال م بل يستحق ذلك المكلف العقاب
بالانفعل النظر الصحيح فى الاول الذى هو الاصل والثانى الذى هو الفرع لان النفى عنده يصلح جهة
للعقاب ولانه قادر على الثانى وهو يصح منه بان ينظر فى الاول على الوجه الصحيح ثم ينظر فيه فلم يخرج نفسه
عن ان يصح منه فيعاقب حينئذ عليهما معا اذ اتى من جهة نفسه فى الاخلال بهما فاما من قطع رجله
وترك بعد ذلك الصلوة قايما فانا نعاقب على الاول وهو قطع رجله لا على الثانى وهو ترك الصلوة قايما
اتفاقا وذلك لانه اخرج نفسه عن ان تصح منه الصلوة قايما ويلزم الشيخ ع فى كل واجب يتوقف على
قطع مسافة كقضاء دين او رد وديعة او مغصوب او حج او نحو ذلك ان تكون العقاب على ترك قطع المسافة
لا على ترك هذه الافعال انفسها لانها تصح منه الا بعد قطع المسافة بل لا يصح قطع المسافة الا بعد اول
خطوة منها مثلا فتكون العقاب كله على ترك تلك الخطوة وهو باطل قطعا اذ لا تتوجه الذم الا على ترك
هذه الافعال انفسها من غير نظر الى ما يتوقف عليه ه مسئلة ع وعقاب السبب كعقاب
المسبب فى الكثرة والقلة لانه لولا السبب لما وجد المسبب فيجب ان تكون حاله فى العظم كحاله هذا
هو المشهور عنه ع وقد روى عنه ان عقاب السبب ليس كعقاب المسبب بل دونه وقد وجد
ذلك فى بعض كتبه وهو قول م وهو الصحيح لنا على صحته انه لا يجب كون قبح الاعتقاد المولد
لصوت الكذب كقبح الكذب فان الكذب هو الذى وقع على الوجه المقتضى للقبح والاعتقاد انما هو
تابع له غير مقصود فيجب ان تكون دون ما هو اصل مقصود وقد تقدم نظيره فى العزم على القبح فلو قال
الامام عليه السلم يجب ان لا يكون قبح الاعتقاد المولد لصوت الكذب كقبح الكذب لكان اولى ه وهو قول عنه ع
فانا نقطع كون قبح السبب دون المسبب فى ذلك وعبارة الامام عليه السلم تفيد التجويز من دون قطع فى احد
الطرفين وهو قول ثالث ه وقد يقال انه لا يستحق على السبب والمسبب الا عقاب واحد كعقاب الرمية
القاتلة للمومن لا تتفاوت بكونها من بعد او قرب وكذلك الكذب الحاصل باعتقاد انه كثير او قليل
لان جملة الاسباب ومسبباتها كالفعل الواحد ولذلك يصح التوبة من جميعها مرة واحدة عند وجود اولها
ولا يحتاج الى ارادة واحدة على الاصح كما مر ه مسئلة وقد تقدم انه اذا وجد السبب
خرج المسبب عن كونه مقدورا وصحة التوبة منه قبل وجوده على الصحيح واختلف هل يستحق عليه
العقاب قبل وجوده ام لا فقال ع وص وقم ولا يجوز العقاب على المسبب قبل وجوده ولو وجد
سببه وفى قم انه يجوز العقاب عليه قبل وجوده لانه قد خرج عن كونه مقدورا بوجود سببه
بدليل صحة التوبة منه ولانه لو لم يستحق العقاب عليه عند وجود سببه لجاز ان يموت المكلف بعد
وجود السبب وهو من اهل الجنة ثم يصير من اهل النار بعد موته بزمان ويستحق العقاب بعد خروجه عن
التكليف وهو باطل قلنا لا يجوز ان يستحق عليه العقاب قبل وجوده اذ استحقاق العقاب
كالقبح فكما انه لا يصير قبيحا الا بعد وجوده لان قبحه لوقوعه على وجه فكذلك لا يستحق عليه عقاب
الا بعد وجوده لان العقاب تابع للقبيح واما خروجه عن كونه مقدورا فلا مناسبة بينه وبين استحقاق

العقاب واما صحة التوبه منه قبل وجوده فانما صحت لانها بذل الجهد في التلافي وكان التوبه
تسقط العقاب فكذلك تمنع من استحقاقه فالتوبه من المسبب قبل وجوده تمنع من استحقاق العقاب
ولا تكون مسقطه لشي كان مستحقا واما الدوام فان يستحق المكلف العقاب وقد خرج عن التكليف وان يصير
من اهل النار بعد ان مات وهو من اهل الجنه فلا مانع من ذلك اذا كانت مسببة من جهته **مسئله**
غصب قدر عشرة دراهم على وجه السرقه الموجبه للحد كبيرة اتفاقا
النص فيها واما غصبها لا على وجه السرقه فكذا ايضا عند الجمهور انها كبيرة توجب الفسق قطعا سوى
احدها غاصبها جهرا او كانت وديعه فامتنع من ردها او دينا فامتنع من قضائه او نحو ذلك **وقيل**
لا نقطع بالكبر الا فيما اوجب الحد اذ لا نص في غيره والفسق لا يثبت بالقياس وقد عزي هذا القول الى
السيد م عليلم لانه لا يفسق بالقياس **قيل** الا من اعتاد اخذ ذلك فانه يصير ظالما فاسقا عند ه
واما دون العشرة فقال الاكثر ولا يقطع بكبر غصب دون عشرة لانا لم نقطع بكبر غصب
العشرة الا للاجماع على قطع سارقها فلا نقطع بكبر دونها اذ لا اجماع على القطع وهذا الحد بدونها
وقال ع بل غصب قدر الخمسة كبيرة مقطوع بكبرها كمنع الزكوة فان امتنع الزكوة كبيرة واقل ما تكون
الزكوة خمسة دراهم وانما قلنا ان منع الزكوة كبيرة لورود تهدد مانعها ووعيده اعظم التهدد واشد
الوعيد بقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضه الايه فدل ذلك على كبر منعها مطلقا فيكون غصب
الخمسة كبيرا بالقياس عليه قال الامام عليلم **قلت** ذلك القياس ظني لجواز كون العله
كونه منعا للزكوة لا مجرد كونه منعا لحق الغير والقياس الظني لا يثبت به التفسيق بل لا يثبت الفسق
الا بدليل قاطع على الصحيح كما سياتي وايضا لا يقطع بحكم الاصل الذي قاس عليه الشيخ ع وهو منع
الزكوة فلا نقطع بانه مطلقا كبيرة بل يجوز ان يكون منع ما دون العشرة صغيرة وانما استدلاله
من الوعيد والتهدد في الايه الكريمه فليس فيها ما يقتضي الكبر ومجرد الوعيد لا يقتضي كون الفعل
كبيرا على ما تقدم وبهذا اجاب الشيخ م على ابيه وقال بعض المعتزله ان الغصب مطلقا كبيرة
وسوى فيه القليل والكثير وهو مذهب الناصر وقد عزي الى الهادي وولده احمد عليلم **مسئله**
قال م والاكثر ويصح الترك معتبرا بنفسه في التعظيم العظم وعدمه لانا المتروك حتى يكون عقاب
عقاب ترك الواجب مساويا في المقدار لثواب فعله لو فعل وصار ذلك الترك كالسبب والمسبب فان السبب
معتبر بنفسه لانا لسنا كما تقدم والعزم والمعزوم عليه فان العزم معتبر بنفسه لا بالمعزوم عليه وقال
ع بل انما يعتبر الترك بالمتروك في العظم وعدمه كما هو معتاد في السبب والمسبب والعزم والمعزوم
عليه **قلنا** لو كان المتروك معتبرا بالتروك للزم في كل ما يستحق المكلف بفعله العقاب العظيم ان
يستحق بتركه الثواب العظيم ومعلوم انه لا ثواب له على ترك قتل نفسه لا لحاجة الى تركه مع انه
لو فعله لاستحق العقاب العظيم فلم يعتبر بالتروك حينئذ والا لاستحق الثواب العظيم بهذا الترك
ولاني على القول الثاني لم يستحق عليه الثواب لوجود مانع وهو سقوط التكليف بالالجاء في ذلك الترك
فلو قدر انه لم يكن الحامل ترك قتل نفسه لقبحه فقط لاستحق الثواب العظيم على ذلك الترك
تنبيه ويعلم مما ذكر ان وجوب الترك معدود وثوابه معتبر به في نفسه لا بقبح المتروك كما ذكر

ولہ استرس من البر
وهيا لنا الفو فانہ الهلد
المثناة بعيد السن الدي يجيء
ولون وبعد هاراي البزاهد وهو العون
فالى با الهاسا الاخرو من البر نفيع الون
السوء والاخرو ما يخليس من الارض من الماذكر
وكرها وهو ما يخليس ... وابر جرف الهامضا عفر
ذ العصاح والراى ود
ه معراج

[illegible]

مسئلة قال الأكثر من المعتزلة والخوارج وغيرهم **إن عذاب القبر ثابت لأهل النار فقط** وهم كل من مات مستحقاً للعقاب إلا من كان مستحق الثواب أو لا يستحق ثواباً ولا عقاباً **وأنكره ضرار** بن عمرو وبشر المريسي وبعض من كان **لنا** على ثبوته أنه جائز عقلاً لأن العاصي مستحق للعقاب من وقت عصيانه وإنما منع من تعجيل عقوبته به في الدنيا التكليف فإذا أمات فقد سقط عنه التكليف فلا مانع من تعذيبه بسبب استحقاقه وقد ورد بذلك الشرع فوجب قبوله والدليل السمعي على ذلك الكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى **أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين** فأثبت موتتين إحداهما هي التي في الدنيا والأخرى لا بد أن تكون قبل الحشر لأنه لا موت بعد الحشر ولا بد من حيوة بين الموتتين ضرورة ولا فائدة في تلك الحيوة إلا العقاب أو ثواب وإلا كان فعلها عبثاً والعدل الحكيم منزه عنه وحينئذ عذاب القبر بين الموتتين وهو المطلوب فإن قيل فيلزم أن تكون الإحياءات ثلاثاً واحدة في الدنيا وواحدة بين الموتتين وأخرى وقت الحشر وهو مخالف للآية الكريمة فإنه جعل فيها اثنتين فقط

قلنا قد أجاب عنه الشيخ في تفسيره وقال إنما أثبت حيوتين لا ينفي ما ثبت إذ لا يوجد المفهوم المخالفة ولو لم نجعل الأخيرتين فقط للزم أن لا يثبت إلا موتة واحدة وهو خلاف منطوق الآية ومخالفة المفهوم لا سيما وهو غير مأخوذ به أولى من مخالفة المنطوق الذي هو مأخوذ به اتفاقاً وقد ذهب بعضهم إلى إثبات حيوتين فقط حيوة الدنيا وحيوة المحشر وإثبات موتتين أحدهما حقيقة وهي موتة الدنيا والأخرى مجاز وهو حال كون الإنسان نطفة مواتاً قال وقد أشار إلى ذلك قوله تعالى وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم فإنه أثبت الموتتين والحيوتين على ما ذكرناه وجوابه أن تسمية النطفة مواتاً مجاز والأصل هو الحمل على الحقيقة حيث لا مانع على ما تقدم ومما يدل على ثبوت عذاب القبر من الكتاب قوله تعالى في آل فرعون **النار يعرضون عليها غدواً وعشياً** فإن الغدو والعشي لا يعقل إلا في أيام الدنيا وأما في الآخرة فلا غدو ولا عشي فقد ثبت عذاب القبر حينئذ **فإن**

قيل لعل المراد بذلك الدوام والاستمرار فيكون المقصود به في الآخرة بدليل قوله تعالى في أهل الجنة ولهم رزقهم فيها بكرة وعشياً أي دائماً مستمراً **قلنا** ذلك مجاز والأصل هو الحمل على الحقيقة حيث لا مانع إلا أن هذه الآية خاصة في آل فرعون والأولى عامة في كل المكلفين فهي أقوى وأولى وأما السنة فأمار **وأخبار كثيرة** منها قوله صلعم وقد مر بقبرين إنهما ليعذبان وما يعذبان من كبير أحدهما كان يمشي بالنميمة والآخر والآخر كان لا يستنزه من البول وروي لا يستتر وقوله وما يعذبان من كبير عند أنفسهما حين فعلاه وإن كان كبيراً في نفس الأمر أو لا يستحق العذاب الأعلى لكبير فهو نظير قوله صلعم إن الرجل ليتكلم بكلمة يهوي بها في جهنم وما كان يظن أن يبلغ بها ما بلغ ومما يدل على عذاب القبر أيضاً قوله صلعم وقد مر بقبر يهودية إنها لتعذب وإن أهلها ليبكون عليها وقوله عليه السلم لولا أخشى أن لا تدافنوا لسألت الله أن يسمعكم عذاب القبر وقال صلعم هو أول منزل من منازل الآخرة فمن نجا منه فما بعده أيسر منه ومن لم ينج منه فما بعده أشد منه وغير ذلك مما يكثر تعداده فوجب اعتقاده والقول بثبوته

فرع عن ما تقدم من إثبات عذاب القبر

وانما يعذب الميت بعد احيائه ويعد اكمال عقله ايضا وقيل هل يعذب ميتا قلنا
لا يدرك الميت العذاب لزوال الحيوة المقتضية للادراك فالقول بانه يعذب ميتا يؤدي الى نفي العذاب
عنه وقد تقدم اثباته ولا بد حينئذ من احيائه لكن بعد موته قال الامام عليه السلم قلت الذين
اثبتوا عذاب القبر قالوا يعذب ميتا الا انهم يقولون انه يعذب روحه دون جسدا والروح حي
فيصح تعذيبه مع كون الجسد مواتا على ما تقدم في مسئلة الروح من ان الصحيح انه اجزاء دقيقة مركبة
مع اعضائها وهي الاجزاء التي لا يكون الحي حيا الا بها ولا يقولون ان الجسد يعذب وهو موات اذ العلم
بانه لا يدرك الالم ضروري لا يخالف فيه عاقل واما قلنا انه لا بد من اكمال عقله ايضا لانه قد روي
ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك فقال يعاد عليه
عقله وايضا فانه يجب ان يعلم انه يعذب جزاء على عمله وانه مستحق لذلك عن مطلوم فيه **مسئلة**
الماحث علينا اثبات الا عذاب القبر على الجملة كما اقتضته الادلة السابقة واما كيفيته ووقته وتفاصيله فما لا يجب
علينا معرفته ولا البحث عنه لعدم ما يدل عليه ومن ثم قال ع م يقطع بثبوته في الجملة ولا يقطع بوقته
هل هو عقب الموت او بين النفختين او ما بين ذلك وهل هو طويل ممتد او قصير منقطع الى نحو ذلك من
التفاصيل بل يقول كل ذلك جائز عقلا فان ورد في شيء منه اخبار ولو احادية وجب قبولها وصار
مظنونا واما القطع فلا سبيل اليه وقال ل و بشر بن المعتمر وقيل بين النفختين النفخة الاولى
التي يموت بها كل حيوان والنفخة الاخرى التي يحيا كل ميت وهما يوما القيامة وقال بعضهم بل عذاب
القبر اول ما يدخل الميت قبره **قلنا** لا دليل قاطع يعين وقته بل يثبت على الجملة فقط
واما ما ورد من الاخبار الدالة على انه يعذب عقيب دفنه فهي احادية لا تثمر القطع وانما تثمر الظن
فنحن نجوز ذلك ونجوز غيره ولا سبيل الى القطع بشيء منهاه **واعلم** ان جميع ما تقدم كان في ذكر
عذاب القبر لمن يستحق العذاب واما الاثابة في القبر لمن يستحقها فلم يذكرها الامام عليه السلم لان الكلام
فيهما واحد وقد دلت الآثار الواردة على ان المؤمن يحيى في قبره ويوصل الله انواع من اللذة والسرور
ويبشر بما يلقاه من النعيم الدائم ويكون النفع اما تفضلا من الله عليه او من جملة ثوابه ومنها قوله تعالى
في الشهداء ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون الآية الا انها خاصة
في الشهداء وقد وردت في ذلك اخبار كثيرة **مسئلة ويجوز دخول الملكين**
وهما نكير ومنكر القبر للسؤال وهو سؤال الميت بعد احيائه عن ربه وعن دينه وعن نبيه فان كان
من اهل الثواب وفقه الله تعالى الى احسن جواب ثم يؤنسانه بعد ذلك ويبشرانه بما اعد الله تعالى من النعيم
الدائم وان كان من اهل العقاب العقد لسانه ويتحير في الجواب ثم يتهددانه ويعذبانه ويملأن قلبه حزنا
وغما فاته من حصول الثواب وما اعد الله له من عظيم العقاب وقال ابو القسم البلخي وضرار ابن
عمرو لا يجوز دخول الملكين على الصفة المذكورة ولا شيء من ذلك وهو بناء منه على نفي عذاب القبر وقد تقدم
ابطال مذهبهما في ذلك **لنا** على جواز دخول الملكين الخبر المشهور فقد روي عن انس عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى لملك الموت انطلق الى وليي فائتني به فاني قد بلوته بالضراء والسراء
فوجدته حيث احب الحديث الى قوله فيبعث الله ملكين ابصارهما كالبرق الخاطف واصواتهما كالرعد القاصف

القاصف يطيان في اشعارهما من منكبي كل واحد منهما مسيرة كذا وكذا قد نزعت منهما الرحمة والرافة
يقال لهما منكر ونكير مع كل واحد منهما مطرقة من حديد لو اجتمع عليها ربيعة ومضر لم يقلوها فيأتيا
فيقولان له من كنت تعبد ومن ربك ومن نبيك قالوا يا رسول الله ومن يطيق الكلام عند ذلك وانت
تصف من الملكين ما تصف فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا
وفي الاخرة ويضل الله الظالمين فيقول المومن كنت اعبد الله الخبر الى قوله فيطرق فقاما باب مفتوح
من الجنة فيقولان هذا منزلك يا ولي الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده انه ليصل الى قلبه فرحة
لا ترتد ابدا ثم قال ويقول الله عز وجل لملك الموت انطلق الى عدوي فاتني به فاني قد بسطت له رزقي
وسربلته نعمتي فلا يعتبر منه الخبر الى قوله ويبعث الله ملكين على تلك الصفة فيقولان له يا عدو الله
من كنت تعبد ومن ربك ومن نبيك فيقول لا ادري فيقولان له يا عدو الله لا دريت ولا تليت ويضربانه
ضربة يتطاير شرارا في قبره الى اخر الخبر وقد روي ايضا من طريق البراء ابن عازب قريب من ذلك
واذا كان قد ورد بذلك الاخبار من الرسول صلى الله عليه وسلم ولا مانع منه عقلا وجب قبوله لكنه لا يكون
القطع به اذ اقصى الخبر الاحادي لا يثمر القطع ابعض يجوز تجويزا راجحا ويكون عدمه تجويزا مرجوحا
وقد قيل على هذا الحديث ان فيه تسمية الملائكة المقربين بما لا يليق بهم فان نكيرا ومنكرا اسما ذم وجوابه
ان السمع قد ورد بذلك ولا مانع منه والاعلام لا يفيد ما يفيد اصلها من المدح والذم ولو قدرنا انها
تفيد فلا معنى لنكير ومنكر قبل العلمية الا انه غير معروف وهذا الشئ قدر على انه قد قيل ان
الملكين الداخلين على اهل النار منكر ونكير والملكين الداخلين على اهل الجنة مبشر وبشير

مسئلة والميزان على الحقيقة عند الاكثر

وهو ميزان ذو كفتين ولسان ينصب في المحشر يوم القيمة توضع الحسنات في كفة والسيئات في كفة
ويكون الرجحان لكفة الحسنات على كفة السيئات علامة اهل الخير والرجحان لكفة السيئات على كفة
الحسنات علامة اهل الشر وقد تقدم الخلاف في صحة تساويهما وقيل الميزان يوم القيمة ليس على
حقيقته بل هو مجاز عن ارصاد الحساب السوي والجزاء على حسب الاعمال صغيرها وكبيرها بالعدل
والنصفة من غير ان يظلم عباده مثقال ذرة فسمى ذلك بوضع الموازين لتحقيق مقدار الموزونات
وهذا القول مروي عن مجاهد ومن تابعه وقد روى عن الهادي عليه السلم واحتج اهل هذا القول بان
نصب الموازين ذلك اليوم مما لا فائدة فيه لعلم الخلق بعدل الله تعالى وحكمته ومقادير ما يستحقونه من
الثواب والعقاب علما ضروريا لنا على اثبات الميزان على حقيقته قوله تعالى ونضع الموازين القسط
ليوم القيمة الاية وقال فمن ثقلت موازينه الاية والاصل حمل الكلام على الحقيقة ما لم يمنع مانع منها
ولا مانع هنا من حمل الميزان على الحقيقة فيجب حمله عليها وهو المطلوب وقولهم انه لا فائدة فيه ممنوع
فان فائدته كونه لطفا وزجرا للعبد في الدنيا فانه اذا علم الاهتمام بحاله وانه غير مغفول عن محاسبته
بنصب الميزان الذي هو غاية في تحقيق الحسنات كان اقرب الى اداء ما كلف به وقاس هتك
الاستار بين العباد والفضيحة على رؤس الاشهاد وكذا غيره من نشر الصحف وانطاق الجوارح وغيرها
فكلها الطاف للعبد كما تقدم والموزون الموضوع في الكفتين اما الكتب وهي صحائف الحسنات

والسيات قاله ابو علي **او نورا امارة للخير** يوضع في احدى الكفتين **وظلمة امارة الشر** يوضع في الكفة الاخرى قاله ابو هاشم **فان قيل** النور والظلمة اجسام خفيفة لا ثقل فيها فكيف يصح ان توزن **قلنا** لا بد ان يخلق الله تعالى فيها ثقلا بقدر الثواب والعقاب **وقيل توزن الاعمال** وهي الطاعات والمعاصي **قلنا** الاعمال **اعراض** لا يصح وجودها منفردة عن محالها فضلا عن ان تكون ثقيلة او خفيفة **مستحيل** وزنها وايضا فقد عدمت فيستحيل اعادتها لما تقدم من ان المعدوم القدرة لا يصح اعادتها وقال بعضهم ان الشخص يوضع في كفة وعمله في كفة وبطلانه ظاهر وقد ورد ان صاحب الميزان يوم القيمة والقائم عليه هو جبرئيل عليه السلام وقد قيل انه ميزان واحد وقيل بل موازين متعددة وهو ظاهر الاية الكريمة والكل جائز **مسئلة قالت** المعتزلة **له والصراط طريق على جهنم** ينفتح لاهل الجنة فيمرون عليه اليها ويضيق على اهل النار فيتهافتون فيها **قيل** وهو المراد بقوله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا هكذا روي عن ابن مسعود والحسن البصري وقتادة وقال **ضرار** بن عمرو بن الحسن وعباد من المعتزلة وغيرهما **لا** حقيقة للصراط اصلا وانما المراد بالصراط في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم الادلة الدالة على التكاليف التي من تمسك بها نجا ومن تنكب عنها هلك **لنا** على اثباته **الخبر** المشهور وقد اسند الى ابي هريرة وفي اخره ولجهنم جسر وهو الصراط ادق من الشعر واحد من السيف عليه كلاليب وحسك والناس يمرون عليه منهم كالبرق والريح ومنهم من اخرته الكلاليب والحسك والناس بين ناج مسلم ومخدوش مكدوس في النار على وجهه وقال اكثر اصحابنا ما ذكر في هذا الحديث من انه ادق من الشعر واحد من السيف غير صحيح بل هو من كلام الحشوية لان مثل ذلك لا يسمى طريقا ويتعذر السلوك عليه **قيل** ويمكن اثباته كذلك اما مطلقا لاهل الجنة واهل النار ويثبت الله اقدام المؤمنين بقدرته واما لاهل النار فقط ويكون متسعا لاهل الجنة وهذا مما لا يمنع منه مانع واذ قد ورد الخبر باثبات الصراط **ولا مانع** من حمله على الحقيقة فيجب حمله عليها اذ هو الاصل في الكلام **مسئلة قالت وتجوز انطاق الجوارح كما ورد** في كتاب الله تعالى قال تعالى ويوم نحشر اعداء الله الى النار فهم يوزعون حتى اذا ما جاؤها شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون الى قوله انطقنا الله الذي انطق كل شيء الاية فشهادة الاسماع بما سمعت والابصار بما ابصرت والجلود بما لامست من الحرام وقيل المراد بالجلود الجوارح وقيل هي كناية عن الفروج وقال تعالى وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم الاية وقال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فقد ورد القران حينئذ بانها تصير متكلمة وناطقة والاصل هو حمل الكلام على الحقيقة وليس ذلك الا بان يخلق فيها الكلام ويسمع منها ويكون نطقها حينئذ باحد وجهين **اما يخلق كلام** يوجده الله تعالى فيها كما يوجد في الحصى والشجر الا انه يلزم ان يكون المتكلم هو الله تعالى ويكون نسبة الكلام والشهادة اليها مجازا وهو خلاف الاصل **او يخلق الله** اي آلة الكلام فيخلق الله تعالى في كل جارحة مثل هيئة اللسان والفم ومخارج الحروف وحينئذ تكون هي المتكلمة والشهادة اليها حقيقة وضعفه ابو هاشم بانه يلزم خروج الجوارح من ان تكون جوارحهم اذ قد

ما كل واحد منها حيه قادره على انفرادها اللهم الا ان يراد انها كانت جوارحهم وفيه خروج الى المجاز وقال ان الوجه الاول هو الراجح ويجوز ان يكون المراد هو لسان الحال لا حقيقة التكلم والنطق وحاصله ان التكلم والنطق الواردان في كتاب الله تعالى اما حقيقة ويكون باحد الوجهين السابقين وفي كل منهما ما فيه او مجاز فيكون لسان حال بمعنى الحال يقتضي ان لو كان لتلك الجوارح لسان وقدرة على الكلام لتكلمت وشهدت كما لتا اتينا طايعين وذلك ان الله تعالى قال ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين والمعلوم ان القول هنا ليس على حقيقته لا من السماء والارض لانهما جمادان ولا من الله تعالى اذ لا يخاطب الجماد فهو مجاز قطعا اما منهما فلسان الحال اي الحال يقتضي ان لو كان لهما لسان وقدرة على الكلام وقيل لهما ائتيا طوعا او كرها لقالتا اتينا طائعين واما من الله تعالى فمجاز من قبيل الاستعارة

تنبيه

الوجه الاول هو اولى ما يحمل عليه ما ورد من تكلم الجوارح ونطقها وذلك لان فيه ابقاء للفظ المتكلم والنطق على حقيقته واما المجاز ففي النسبة وهو من قبيل المجاز العقلي بخلاف الوجه الثالث فان فيه حمل اللفظ على مجازه وهو المجاز اللفظي وهو ابعد من العقلي واما الوجه الثاني ففيه ما اورده ابو هاشم من استقلال الجوارح بالعزم والجحود فيخرج عن كونها جوارحهم وقال ... تنطق كل عضو وتكلمه واقع ذلك ... وهو بناء منه على ان المولدات بطابع المحال وقد تقدم ابطال مذهبهم في موضعه وقال ولا بد ان تكون ذلك الكلام من فعل الله وذلك لما تقدم من ترجيح الوجه الاول بخلوه عما يلزم على الوجهين الاخيرين وانكر العمي رواية كلام الدواع المسموم قلنا قد وردت به الاخبار ولا مانع فوجب قبوله

مسئلة

اختلفوا هل الجنة والنار هل قد خلقتا ام لا

قال وكثير من المعتزلة ولا قطع بخلق الجنة والنار الان بل يجوز انهما قد خلقتا وانهما لم يخلقا بعد اذ لم يرد دليل يوجب القطع باحدهما وقال ضرار بن عمرو بل يقطع انهما لم يخلقا وانما يخلقان يوم القيامة وقال ... كان يجوز من جهة العقل انهما خلقتا ام لم يخلقا بعد لكنا نقطع بعدم خلقهما سمعا لقوله تعالى اكلها دائم فقط وذلك والدائم لا يجوز عليه العدم والفناء وقد دلت الادلة السمعية على ان العالم يفنى كما سياتي في اللطف والفناء لا يختص بجسم دون جسم فلو كانتا مخلوقتين الان للزم ان يفنيا وبعدما فيبطل قوله اكلها دائم وهذا بناء على ان ادلة الفناء قطعية والصحيح انها ظنية وان الاحتجاج بها ضعيف كما سياتي ان شاء الله تعالى وعقلا بل نقطع بعدم خلقهما سمعا لما تقدم من دليل لانهما انما خلقتا ثوابا وعقابا والثواب والعقاب انما يكونان في الاخرة فخلقهما الان عبث والجواب اما لا نسلم انه عبث لجواز ان يكون في خلقهما الان الطاف لبعض المكلفين من الملائكة او غيرهم او لجواز ان يخلق فيهما الان من ينتفع بها تفضلا لكن جنس التفضل والثواب واحد وانما يتميزان بالتعظيم هكذا قيل وفيه نظر لما تقدم انه لا يجوز التفضل بغير الثواب ولو انفصل عنه التعظيم على الصحيح وقال ... وقيل وابو الحسين نقطع بانهما قد خلقتا لقوله تعالى اعدت في شان الجنة عرضها كعرض السماء والارض للذين امنوا بالله ورسله اي هيئت واحضرت ونحو ذلك اعد لهم جنات تجري من تحتها الانهار

و عبر ذلك مما عبر عنه بالفعل الماضي وظاهره الوقوع والحصول **لنا** هذا لا يفيد القطع اذ قد يعبر عن المستقبل بالماضي كقوله تعالى ونفخ في الصور فصعق الى قوله تعالى ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون ثم اول الاية التي بعدها واشرقت الارض بنور ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهدا وقضي بينهم ثم اول الاية الثانية **وسيق** الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم وقوله ونادى اصحاب النار ونحو ذلك في كتاب الله مما يطول تعداده كل ذلك بلفظ الماضي المفيد للوقوع والحصول والمراد به المستقبل وكذا ما روي عن الرسول صلعم انه راى في الجنة كذا اصحابه اذا كان في الاخرة راى ذلك هكذا قيل ويمكن ان يحمل ذلك على ظاهره ويكون المراد جنة الدنيا وهي جنة ادم عليه السلم فقد قال ابو هاشم لا يمتنع ان تكون في السماء جنات شتى سوى جنة الخلد نحو الجنة التي كان فيها ادم ويكون فيها كثير من الانبيا والملئكة الان قال واما انكر كون جنة الخلد مخلوقة فحصل من هذا كله ان الخلق في هذه المسئلة ما ذهب اليه ابو القسم من العكس لان ادلة القاطع بعدم خلقهما مبنية على ثبوت الفنا وهو غير مقطوع به وادلة القاطع بخلقهما مبنية على ان نحو قوله تعالى اعدت مفيد للحصول والوقوع وقد ظهر ضعفه

فصل في الاسماء الشرعية وما يتعلق بها

مسئلة من جواز نقلها من المعاني اللغوية والكلام على كل واحد من الايمان والفسق والكفر

قالت المعتزلة **يجوز نقل الاسم من المعنى اللغوي الى معنى شرعي** الذي كان اللفظ حقيقة فيه في استعمال اهل اللغة بان يضعه الشارع على ذلك المعنى الشرعي لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي اذ النقل لا يكون الا لمناسبة بين المنقول اليه والمنقول عنه فان لم تكن مناسبة كان ارتجالا وهو اصطلاح ولم يعرض له الامام عليه السلم بل انما تعرض للنقل لان الخلاف انما ذكروه فيه ونقل الالفاظ من المعاني اللغوية الى الشرعية كنقلها الى العرفية نحو دابة كانت في اصل اللغة لكل ما دب ثم صارت في العرف لذوات الاربع **وقيل لا** يجوز نقل الاسما من المعاني اللغوية الى معاني اخر شرعية لانه يؤدي الى اللبس بين المعنيين اللغوي والشرعي ولانه يؤدي الى قلب الاسم وقلب الحقائق لا يصح **قلنا** كل اسم دال على معنى فليست **دلالته** عليه الا **بحسب الوضع** اما الوضع اهل اللغة كما هو مذهب جمهور المعتزلة او وضع الله تعالى كما هو مذهب اهل التوقيف او وضع الكل كما هو مذهب بعض وعلى كل حال فدلالته على معناه بحسب الوضع والوضع يجوز تغيره واختلافه **وان اختلف** في ذلك المعنى تغيره ايضا اذ هو تابع للوضع يبقى ببقائه ويختلف باختلافه

تنبيه الظاهر ان الخلاف في هذه المسئلة حق الحاجب بن سليمن الصيمري واهل التكسير الذين ينفون الوضع ويقولون دلالة الالفاظ على معانيها ذاتية حاصلة بطبع الالفاظ فيقولون كل اسم دال على معنى وانه لا يصح ان يدل الا على ذلك المعنى سوى في ذلك النقل والارتجال ومن ثم احتجوا بانه يؤدي قلب الحقيقة فلعل المراد بالمعتزلة في اول المسئلة هو اكثرهم لان عبادا خارجا عنهم وقد ابطلت مقالته بان دلالة الالفاظ لو كانت ذاتية لم يصح ان يدل اللفظ على معنيين متضادين وقد دل نحو قرء وجون وحاصل الكلام ان اللفظ اما موضوع او لا والثاني مهمل والاول ان كان قبل الاستعمال فلا حقيقة ولا مجاز ولا مهمل ولا مستعمل وان كان بعده فان كان في غير ما وضع له

او مجاز وان كان فيما وضع له فهو حقيقة اما لغويه ان كان الواضع لغويا او شرعيه ان كان شرعيا او عرفيه ان كان عرفيا **مسئله قالت له وكما ان نقل الاسما**

من المعاني اللغويه الى المعاني الشرعيه صحيح وجايز على ما تقدم فانه قد وجد **وقد وقع** وذلك **كالصلوه** فانها في اصل اللغه للدعا وقد صارت في الشرع لهذه العباده المخصوصه **والصوم** فانه في اصل اللغه الامساك مطلقا وقد صار في الشرع الامساك عن المفطرات مع النيه **والحج** هو في اصل اللغه القصد مطلقا وقد صار في الشرع للعباده المخصوصه **والايمان** في اصل اللغه للتصديق قال تعالى وما انت بمومن لنا وقد صار في الشرع لفعل الطاعات وترك المقبحات **ومومن** في اصل اللغه اسم للمصدق وفي الشرع لمن يستحق الثواب العظيم **وكافر** في اللغه اسم لمن ستر شيا ومنه سمي الليل كافرا قال الشاعر وهو لبيد العامري

حتى اذا القت يدا في كافر ❊ واجن عورات الثغور ظلامها ❊

ومنه سمي الزراع كفارا لستر البذر في الارض قال الله تعالى ليغيظ بهم الكفار ومنه ايضا سميت الكفارات لانها تستر ما وقعت عنه وقد صار في الشرع اسما لمن يستحق عقابا عظيما فهذه الالفاظ ونحوها قد صارت منقوله عن معانيها اللغويه الى معان اخر شرعيه وقد صارت بعد النقل في المنقول عنه مجازا وفي المنقول اليه حقيقه حتى لا يسبق منها عند الاطلاق الى المعنى الشرعي وقال القاضي **الباقلاني وابن الخطيب** الرازي من علماء الشافعيه **لم ينقل** هذه الالفاظ عن معانيها اللغويه بل هي باقيه فيها **اذ المعنى اللغوي** الذي وضعت له هذه الالفاظ في اصل اللغه باق و**ملحوظ فيها** بعد استعمال اهل الشرع لها كالصلوه فانها في اصل اللغه الدعا وهي في الشرع لدعا المخصوص بمقارنته افعال مخصوصه والصوم في اللغه الامساك وهو في الشرع امساك مخصوص بمقارنته النيه وكذلك الحج صار في الشرع لقصد مخصوص بمقارنته افعال مخصوصه والايمان صار لتصديق مخصوص كذلك والكفر لستر مخصوص وهو ستر الطاعات مع اعتقادا وفعل او قول مخصوص قالوا فهي حينئذ لم تستعمل الا في معانيها اللغويه وهذه الخصوصيات المقرونه بها شرايط في كونها معتبره شرعا لا انها داخله في الوضع **قلنا** المعلوم ان هذه الالفاظ صارت في استعمال اهل الشرع **لا تدل على كل ما** كانت **وضعت له** في اصل اللغه فان الصلوه كانت لمطلق الدعا ولم يبق لها الان دلاله على جميع معناها الذي هو مطلق الدعا **وان بقي** لها دلاله على **بعضه** وهو دعا مخصوص واذا ثبت انها قد قصرت عن بعض معناها الاول **فقصرها** على ذلك البعض المخصوص **وضع شرعي** واذا حكمنا بان ذلك القصر وضع شرعي **لكثرته** وتعدده فان الالفاظ التي قصرها الشرع على بعض معانيها اللغويه اكثر من ان تحصى والظاهر منها ان ذلك وضع ولا مانع منه وجب الحمل عليه واما كان يحسن التمحل الذي ذكره المانعون لو لم يرد من ذلك الالفاظ لفظا او لفظان على انا نقول بعض تلك الالفاظ لم يبق فيها شي من معناها اللغوي اصلا كالصلوه من الاخرس فانها صلوه شرعيه ولا شي فيها من الدعاء البته وهذا مما لا محيص للخصم عنه اصلا وقد الزمهم اصحابنا صحه ان يسمى المومن الحكا كافرا اذا غطا شيا والكافر مومنا اذا صدق بشي ونحو ذلك وهذا غير لازم لهم لانهم يشترطون فيها شرايط مخصوصه كما تقدم وقد اشار الى ذلك بعض المحققين **مسئله قد اختلفت الناس في الايمان شرعا ماهو اختلافا كثيرا وعلى ذلك تنبني**

مسائل الارجاء ومسئلة المنزلة بين المنزلتين وغيرها وفي هذه المسئلة عشرة اقوال القول الاول

قال اكثر المعتزلة والايمان في الشرع اسم لجميع الطاعات الفرائض والنوافل واجتناب جميع

المعاصي المكروهات فهو اسم لكل ما يستحق عليه ثواب من فعل او ترك فان قيل فولكم ان الايمان

لجميع الطاعات اتريدون انه اسم لمجموعها وهو الكل المجموعي فلا يلزم ان لا يسمى مومنا الا من فعلها جميعها

فان اخل بشيء منها لم يسم مومنا وهو ظاهر البطلان او تريدون انه اسم لكل واحد منها وهو الكل

الافرادي فيلزم ان من فعل طاعة واحدة فقط وترك ما فوقها ان يسمى مومنا وهو ايضا معلوم الفساد

قلنا مرادنا انه اسم لكل واحد منها ولا يلزمنا ان من فعل واحدة فقط يسمى مومنا لانه سياتي

انه لا يسمى مومنا بخصلة من خصال الايمان وذلك لان المومن في الشرع اسم لمن يستحق الثواب كما سياتي

وليس مشتقا فلا يلزم اذا حصل منه ايمان ما ان يسمى مومنا و ذلك لان المومن في الشرع اسم لمن يستحق الثواب

وهو يشمل الملائكة والانبياء عموما ومن له ثواب غير محبط من الانس والجن وخرج من التعريف الكافر

والفاسق ومن ليس له ثواب ولا عقاب اما لكونه غير مكلف او لتساوي ثوابه وعقابه على القول

بجواز التساوي فالمومن عندنا من اعتقد بقلبه واقر بلسانه وعمل بجوارحه فان اخل بالاول فقط

كان منافقا وان اخل بالثاني كان كافرا وان اخل بالثالث كان فاسقا وانما قلنا ان هذا هو المومن لقوله تعالى

في وصف المومنين على وجه التفسير والتعريف لما يكون المومن مومنا قد افلح المومنون الذين هم

في صلاتهم خاشعون الى اخر الايات فقد افادت ان هذه الاوصاف هي الايمان وان المومن هو الذي

يستحق الثواب وهو المراد بالفلاح في هذه الاية الكريمة ونحوها قوله تعالى بعد ذكر الطاعات

اولئك هم المومنون حقا وقوله تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الاية وغير ذلك

مما تكرر في القران و ايضا فانه يعرف كون الاسم مدحا لدخوله بين اوصاف المدح من غير

استهجان ومومن كذلك اذ يصح ان يقال فلان برّ تقي صالح ذكي مومن فلو لم يكن اسم مدح لما حسن ذلك اذ لا

يحسن ان يدخل بين اوصاف المدح ما ليس بمدح واذا ثبت انه اسم مدح كان اسما لمن يستحق الثواب كما

قلنا ان المدح والثواب متلازمان كما تقدم القول الثاني قول الفضلية و البكرية من فرق

الخوارج بل الايمان هو المعرفة بالله ومعرفته والطاعة في كل ما امر به واي خصلة اخل

بها من ذلك فان الاخلال بها وهو تركها كفرا يصير بها المكلف كافرا صغيرة كانت ام كبيرة اذ لا صغير

عندهم بل كل معصية عندهم فهو كفر وهذا المذهب اشتمل على طرفين احدهما ان الايمان اسم لجميع الطاعات

فهو اسم للكل المجموعي و ثانيهما ان كل معصية كفر وهذا باطل ولنا على ابطاله ما سياتي من ان

الفاسق ليس بكافر القول الثالث قول الازارقة والصفرية من فرق الخوارج ايضا بل الايمان

وهو اسم يعم جميع الطاعات وكل ما ورد فيه وعيد فكفر يكفر مرتكبه كفر وهذا المذهب

كالذي قبله الا انه فصل في التكفير فلم يكفر بكل معصية كالاول وهو بناء على ان من المعاصي ما لا وعيد

فيه واذا ثبت ذلك **قلنا** اما الطرف الاول وهو ان الايمان اسم لجميع الطاعات فحق ان ارادوا

الكل الافرادي كما تقدم واما الثاني وهو الاكفار بكل ما ورد فيه وعيد فغير صحيح لما سياتي

في ابطال ان يكون الفاسق كافرا القول الرابع قول النجدات الايمان هو الاقرار بالمعرفة بالله

وكتبه وتوكل على العقل بحوعه ومن اخل بشي من ذلك كفر فاما ما ليس في العقل من الامور الشرعيه
فليست من الايمان وفساد هذا المذهب من وجهين احدهما اخراج الشرعيات عن الايمان وثانيهما
قولهم ومن خالف شيئا من ذلك كفر ومن المعاصي ما لا كفر فيه القول الخامس قول الغيلانيه
من مرجيه المعتزله هو الاقرار باللسان والمعرفه بما جاء من الله تعالى مما اجمع عليه دون ما اختلف
فيه فالاعمال كلها خارجه عن الايمان وكذا فيه اختلاف من المعارف القول السادس قول اهل
الراي وهو حفص الايمان هو الاقرار باللسان والمعرفه بالجنان فقط والاعمال كلها خارجه عن
الايمان والفرق بين هذا وبين المذهب الذي قبله ان هذا لم يفصل في المعرفه بين ما اجمع عليه
واختلف فيه بخلاف الذي قبله والايمان عند الحنفيه يزيد ولا ينقص وهذا باطل فان ما صحت
زيادته صح نقصانه وقد روي عنهم انه لا يزيد ولا ينقص قلنا قد بينا ان الاعمال من
الايمان واذا كانت الاعمال منه زاد ونقص لانها اذا كثرت طاعاته زاد ايمانه واذا قلت
نقص ايمانه وسياتي لذلك مسئله مفرده القول السابع قول محمد بن شبيب من مرجيه المعتزله
الايمان هو الاقرار بالله ورسوله باللسان والمعرفه بذلك بالجنان والمعرفه بما نص عليه او اجمع عليه
لا ما استخرج بالنظر واستنبط بالاجتهاد فالاعمال كلها خارجه عن الايمان وكذا بعض المعارف
وهذا يقرب من مذهب غيلان الا انه زاد عليه بمعرفه ما نص عليه القول الثامن قول جهم بن
صفوان من المجبره وبشر المريسي من المعتزله بل الايمان هو المعرفه فقط من غير اعتبار
تصديق ولا عمل قلنا فيلزم فمن عرف بقلبه ولم يقر بلسانه ان يكون مومنا ولا قايل به
ويلزمهم فمن عرف بقلبه ثم استخف بالله تعالى وملايكته ورسله وهدم المساجد واحرق
المصاحف ان يكون مومنا ولا قايل به القول التاسع قول الكراميه الايمان هو الاقرار باللسان
فقط من غير اعتبار معرفه بالقلب ولا عمل بالجارحه فالمنافق حينيذ مومن لاقراره باللسان
وهذا مما لا قايل به ويلزمهم الا يكون الاخرس مومنا لانه ليس بمقر بلسانه وقد علم بطلان القول
العاشر قول الاشعريه الايمان هو التصديق بالقلب فقط دون سائر الاعمال لانه باق على ما كان
عليه في اصل اللغه غير منقول عنه لنا ما مر انه منقول عن معناه اللغوي الى معنى شرعي وقد ذكرنا
في بيانه ما فيه الكفايه ويلزمهم على قولهم انه باق في معناه اللغوي تسميه الكافر المجسمي
كاليهودي مومنا لانه مصدق بالله وببعض انبيايه ولا قايل به اصلا والقايلون ذلك مع التقييد
فيقال مومن بالله ومومن بموسى عليه السلام والحاجه الى قرينه التقييد دليل على انه قد صار مجازا
في معناه اللغوي وحقيقته في معنى عرعي هو السابق منه عند الاطلاق وهو الذي نقول مسئله
قالت المعتزله والايمان والاسلام والدين سوى في الشرع وهو فعل الطاعات واجتناب
المحظورات والمكروهات كما تقدم وان كانت في اصل اللغه مختلفه فالايمان التصديق والاسلام
هو الاستسلام والانقياد والدين يستعمل في اللغه بمعنى الجزا وبمعنى العاده وبمعنى المله وهو ما
يعتقده الانسان له دينا وبمعنى الطاعه لكنها قد صارت في الشرع بعد النقل بمعنى واحد وهو ما
تقدم وقال بعض الاماميه الاسلام غير الايمان لقوله تعالى قل لم تومنوا ولكن قولوا

اسلمنا اثبت الاسلام ونفي الايمان فيجب ان يكون احدهما غير الآخر فالايمان هو المعرفة والاقرار
بالله ورسوله والامام وبجميع ما جاء عنهم والاسلام هو الاقرار من دون معرفة فالايمان اخص
من الاسلام واعلم ان في هذه المسئلة خلافا هو اشهر من ان يخفى وهو خلاف الاشاعرة واكثر
المجبرة فانهم يقولون الاسلام والدين اسم للطاعات كما هو مذهب المعتزلة والايمان هو التصديق
فقط فالايمان غير الدين والاسلام **قلنا** الدليل على ان الثلاثة كلها بمعنى واحد وجهان
عقلي وسمعي اما العقلي فانها كلها اسم كث ي كونها الحج بمعنى واحد عند اهل الشرع في ان
المفهوم من احدها هو المفهوم من الآخرين بحيث يعد من اثبت احدها ونفي الآخر مناقضا لنفسه
فيجب حينئذ ان يكون معناها في الشرع واحد هو المطلوب واما الدليل السمعي فهو قوله تعالى
ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فالاية صريحة في ان كل ما كان غير الاسلام فهو غير مقبول
والايمان والدين مقبولان بالاتفاق فيجب ان لا يكونا غير الاسلام بل بمعنى الاسلام فيكون
الثلاثة كلها حينئذ بمعنى واحد وهو المطلوب وقد بينا فيما تقدم ان الايمان اسم للطاعات
فيجب ان يكون الاسلام والدين كذلك فهذا رد على الامامية ويصلح ردا على الاشاعرة ايضا بان
يقال لو كان الايمان غير الاسلام كما ذكرتم لم يكن مقبولا وهو مقبول بالاتفاق فيجب ان يكون بمعنى
الاسلام والاسلام هو الطاعات بالاتفاق بيننا وبينكم فكذلك الايمان وقد اعترض بعضهم
هذا الدليل فقال المفهوم من الاية عدم قبول دين غير الاسلام وليس يجعل الايمان دينا غير
الاسلام بل يجعله غير الدين وغير الاسلام فلا محذور والجواب انه دينا في الاية
ليس هو بمعنى الاسلام بدليل انه يفسر بلفظه غيرا ويدل منها وانما هو بالمعنى اللغوي وهو ما
يتدين به الانسان ويتخذه مذهبا سوى كان حقا ام باطلا والايمان دين بهذا المعنى وهو غير الاسلام
عندكم فمن ابتغاه فقد ابتغى دينا غير الاسلام فلا يقبل منه لكنه مقبول اتفاقا فلا يكون غير
الاسلام وهو المطلوب وقد استدل اصحابنا في هذا المقام بقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها
من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وهو ضعيف اذ لا يلزم في المستثنى والمستثنى منه
ان يكون معناهما واحدا بل الاغلب تغايرهما نحو ما في الدار احد الا زيد فان معنا احد وزيد متغايران
لثبوت العموم والخصوص بينهما كذلك المومنون عند الاشاعرة اعم من المسلمين فصح الاستثنى
لكن هذه الاية تصلح دليلا على قول الامامية لقولهم ان الاسلام اعم من الايمان اذ لا يصلح
استثنى الاعم من الاخص وحينئذ يبطل قول الامامية ولا تدل على صحة المذهب وهو انهما
بمعنى واحد وما تمسكت به الامامية من قوله تعالى قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا فجوابه ان
المراد بالاسلام هو هنا المعنى اللغوي وهو الانقياد والدخول في السلم ونحن لم ندع المساواة بينهما
الا في المعنى الشرعي فلا حجة لهم في الاية حينئذ **مسئلة والنبي اسم** لما ذا درجة
اي لصاحب درجة فوقه في التعظيم هذا التعريف لغير الامام عليه السلام ولما كان غير صادق
على شي من افراد الذي هو النبي وانما يتناول الملئكة زاد فيه يخرج الملئكة ويتناول
جميع الانبيا فقال قلت من الادميين غير الانبيا وهذا صفة لذي درجة الذي حذف

واقيم المضاف اليه مقامه فصار المعنى والنبي اسم لمن لا صاحب درجة من الادميين غير
الانبيا فوقه في التعظيم وحاصله ان النبي اسم لمن لا افضل منه من الادميين غير الانبيا وفيه تعريف
النبي بالانبيا وهو تعريف للشي بنفسه وايضا فيجوز ان يكون في الجان من هو افضل من جميع الادميين
غير الانبيا فيصدق عليه تعريف النبي وليس بنبي فهذا تعريف النبي والمومن دونه في الدرجة
فان قيل قد تقدم ان المومن اسم لمن يستحق الثواب وهو يشمل الملئكة والانبيا وغيرهم
فكيف تقول هنا ان المومن دون النبي **قلنا** ما تقدم في تعريفه كان تفسير المعناه ولم يرد
هنا تعريف معناه ولهذا لم يقل واسم المومن دونه بل قال والمومن دونه والالف واللام للعهد
اي المومن الذي ليس بملك ولا نبي دونه لتقدم ما يدل على ذلك والكافر هو من يستحق اعظم
انواع العقاب هكذا عرف اصحابنا الكافر وفيه تسامح مخل فانه لا يشمل من الكفار الا اشدهم عذابا
كال فرعون ومن في طبقتهم وايضا فانه لا يعرف كون المكلف يستحق اعظم انواع العقاب الا بعد
المعرفة بانه كافر فتعريف الكافر باستحقاق اعظم انواع العقاب دور فهذا تعريف الكافر
والفاسق دونه في العقاب فتحصل من هذه المسئلة ان اعظم الادميين ثوابا هو النبي والمومن دونه
ولا يسمى الفاضل نبيا غير النبي لان درجته دون النبي قطعا وان بلغ ثوابه ما بلغ واعظم
الادميين عقابا هو الكافر والفاسق دونه ولا يسمى العاصي كافرا غير الكافر وان بلغ عقابه ما بلغ
بل فاسقا ان كانت معصيته كبيرة **تنبيه** المشهور من كلام اصحابنا واكثر المعتزلة ان عقاب
ادنى كفر اكثر من عقاب اعظم فسق فعقاب من استحل كبيرة ولم يفعلها قط اعظم من عقاب من
استمر على ارتكابها طول عمره ولم يستحلها قط واستدلوا على ذلك بانه قد ثبت ان للكفر احكاما غليظة
ادنى استباح بسببه الارواح والاموال وينفسخ به النكاح ويحرم به الدفن في مقابر المسلمين ونحو ذلك
ولم يثبت للفسق كثير من هذه الاحكام وهو دليل على ان عقابه دون عقاب الكفر واعترض هذا
بعض المتاخرين بان هذه الاحكام انما شرعت لكونها مصالح ولا تدل على كثرة عقاب ولا على قلته
لجواز ان تحصل المصلحة مع العقاب القليل وينتفي مع الكبير يوضحه انا نقطع باستحقاق الفاسق
ما هو اعظم من اخذ الروح والمال وجميع تلك الاحكام وهو نار جهنم وانما لم تشرع تلك الاحكام
فيه لعدم المصلحة لا لعدم الاستحقاق حينئذ فيكون فمن قتل النفوس وقطع السبل وظلم الايتام
وبالغ في ارتكاب الفواحش ولم يات بخصلة كفرية قط ان يكون عقابه كعقاب من تكلم بكلمة كفرية
او سجد لغير الله مع علمه بانه لا يستحق السجود الا الله تعالى ونحو ذلك وحينئذ لا دليل على ان
عقاب الكفار مطلقا اعظم من عقاب الفساق مطلقا **مسئلة ولا يسمى المكلف**
مومنا لخصلة واحدة من خصال الايمان مع ترك ما سواها بل لا بد ان يفعل
من خصال الايمان ما يستحق به الثواب ولا يستحق معه عقابا اصلا اما الكفر فانه بالعكس
فيسمى المكلف كافرا لخصلة واحدة من خصال الكفر وان فعل جميع خصال الايمان **قال قيل**
المومن والكافر اسما فاعل واسم الفاعل مشتق من فعله قل او كثر كالضارب لمن فعل ضربا ما وقد
جريتم على القياس في الكافر اذ سميتموه كافرا لخصلة من خصال الكفر وخالفتموه في المومن اذ جوزتم

ان لا يكون مؤمنا ولو فعل خصالا كثيرة من الايمان فالوجه في ذلك **قلنا** المؤمن والكافر وان
وان كانا في الاصل مشتقين لكنهما قد صارا في الشرع غير مشتقين بل اسمين لمن يتصف بصفات مخصوصة
فالمؤمن اسم لمن يستحق الثواب والكافر لمن يستحق اعظم انواع العقاب كما تقدم في تعريفهما فمن فعل
خصلة واحدة من خصال الكفر يسمى كافرا وليس مشتقا من الكفر كما توهم بل لانه يستحق اعظم انواع
العقاب اذ يستحق بفعله واحدة منه عقابا عظيما يحبط جميع طاعاته ويزيد عليها زيادة عظيمة
فيسمى فاعله كافرا لحصول مسماه الشرعي وهو من يستحق اعظم انواع العقاب ومن فعل خصلة واحدة
من خصال الايمان لا يستحق ثوابا لسقوطه بالعقاب على تركه البواقي فلا يسمى مؤمنا لعدم مسماه
الشرعي وهو من يستحق الثواب ولا يصح ان يقال انه يستحق الثواب العظيم بخصلة من الايمان
فيصير مكفرا لجميع العقاب كما قلتم في الكفر انه يستحق بخصلة منه العقاب العظيم به
فيصير محبطا لجميع الثواب لانه قد تقدم ان موقع معصية الله اعظم من موقع طاعته فيكون عقابها
اعظم ولا سيما الكفر فلا يقابل بل عقابه شيء الا لثبته فصار بخصلة من خصال الكفر كافرا ولم يصر بخصلة
من الايمان مؤمنا هـ

مسئلة هذه مسئلة المنزلة بين المنزلتين وحاصلها

ان فاعل الكبائر التي ليست بكفر يسمى فاسقا اجماعا ثم اختلف هل يسمى بغير ذلك ام لا فقال المعتزلة
والزيدية وبعض الروافض لا يسمى الا فاسقا فقط وقالت الخوارج يسمى كافرا وقال الحسن يسمى منافقا
وقالت المرجئة يسمى مؤمنا وقال الناصر عليه السلام يسمى كافر نعمة فتلك خمسة مذاهب وقد اشار الامام
الى حكاية هذه المذاهب وذكر الرد عليهم فقال الفاسق ليس بكافر لو قال وصاحب الكبيرة
لكان اولى لان الفاسق يعم الكافر والمنافق لكنه قصد التنبيه على انه يسمى فاسقا اجماعا
خلافا للخوارج لما تقدم من تسميتهم كل عاص كافرا الا العدلية منهم فان لهم تفصيلا كما تقدم حكاية مذاهبهم
في الايمان **لنا** قوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فقد عطف الفسوق على الكفر
يقتضي التغاير فيجب ان يكون الفسوق غير الكفر فلا يكون الفاسق كافرا **فان قيل** الفسوق
شامل للكفر فكيف يكون غيره **قلنا** هو من عطف العام على الخاص والعام غير الخاص كما ان
العصيان شامل للكفر والفسوق وقد عطف عليهما لانه اعم منهما لشموله للصغائر وايضا لو كان
الفاسق كافرا لكان الخارج على الامام كافرا لانه فاسق ومعلوم انه لم يكفر علي عليه السلام
طلحة والزبير ابن عبد الله وقد خرجا عليه يوم الجمل وطلبا قتاله فخرج عليه السلام لقتالهم ولم يجر
عليهم احكام الكفار واخبارهم مستوفاة في التواريخ **واعلم** ان الاحتجاج بفعل
علي عليه السلام على الخوارج مما لا يجدي نفعا لانهم لا يريدون فعله عليه السلام حجة بل يكفرونه
ويقولون هو الحيران الذي عناه الله تعالى بقوله كالذي استهوته الشياطين في الارض حيران
فكيف نحتج بفعله عليه السلام بل الحجة عليهم مع ما تقدم اجماع الصحابة فانهم كانوا يقيمون الحدود
على اهل الكبائر من غير تكفيرهم ولا اجراء احكام المرتدين عليهم وايضا فيلزم ابطال اللعان
اذ بالقذف صار احدهما كافرا فينفسخ النكاح ولا لعان بين اجنبيين واما ما تمسكت به الخوارج
من قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله اما شاكرا واما كفورا

فجواب الأول لي ان المراد من لم يحكم مستحلا له والفاسق ليس بشاكر فهو كفور

وذلك نقول بكفره وجواب الثاني ان الفاسق شاكرا وليس بكفور على ما سياتي ولا يسمى الفاسق

مؤمنا ايضا خلافا للحسن البصري وفي ذلك وقعت المناظرة بينه وبين واصل بن عطا واحتج الحسن

رضي الله عنه بوجهين احدهما ان الفاسق لو كان يقطع بصدق الوعد والوعيد والجنة والنار لما ارتكب

الكبيرة الموجبة للهلكة والموقعة في العذاب الدائم وثانيهما قوله تعالى ان المنافقين هم الفاسقون

ولنا اجماع الصحابة ان المنافق هو من ابطن الكفر واظهر الاسلام والمعلوم ان الفاسق

لا يبطن كفرا فكيف يكون منافقا وايضا المنافق يقدم على المعصية وهو مستحلا لها غير خائف عقابها

من اجلها ولا يسعه سببها والفاسق ليس كذلك والفاسق يفسق خائفا من عقاب تلك الكبيرة التي

اقدم عليها وانما يسوف التوبة او يرجى المغفرة فليس منافقا قطعا وبهذا اعرف الجواب عما تمسك به

اولا واما ما تمسك به ثانيا فجوابه ان الذي في الاية المنافق فاسقا ونحن كذلك نقول فمن اين لك ان

الفاسق منافق وهو محل النزاع ولا يسمى الفاسق مؤمنا ايضا خلافا للمرجية بناء منهم

على ان الايمان هو المعرفة والاقرار او احدهما والاعمال خارجة عنه فالفاسق مومن مع انه فاسق

بفسقه لنا ان المومن اسم لمن يفعل الطاعات كما تقدم وهو مدح بدليل صحة دخوله

في اوصاف المدح والفسق ذم لقوله تعالى بئس الاسم الفسوق بعد الايمان ولصحة دخوله

في اوصاف الذم واذا ثبت ان احدهما مدح والاخر ذم فلا يجتمعا والا لزم اجتماع المدح والذم

في حالة واحدة وهو محال وايضا فقد ذكر الله تعالى التفاوت بينهما وعظمه فكيف يكون احدهما

هو الاخر وذلك قوله تعالى افمن كان مومنا كمن كان فاسقا لا يستوون اما الذين امنوا الاية وقالت

الناصرية اصحاب الامام الناصر الاطروش عليه السلام لا يسمى الفاسق كافرا مطلقا ولكن يسمى

كافر نعمة لان الطاعات شكر الله على نعمه فمن تركها فقد ترك الشكر على النعمة وهو الكفر بها وانما

قلنا الطاعات شكر لقوله تعالى اعملوا ال داود شكرا وقوله صلعم افلا اكون عبدا شكورا

قلنا لا يصح تسميته الفاسق كافر نعمة اذ الشكر هو الاعتراف بالنعمة المنعم

مع التعظيم والفسق لا ينافيه اذ قد يكون الفاسق معترفا بالنعمة مع التعظيم لعلته او لحاجته

فكيف يقال انه كافر نعمة واما ما احتجوا به من ان العبادة شكر فتحقيق جوابه ان الشكر ضربان

عام وهو الاعتراف كما ذكرنا وهذا هو الواجب عقلا وخاص وهو العبادات ولم يجب الا شرعا

لكونها لطفا لا لكونها شكرا وحينئذ الفاسق شاكرا بالمعنى الاعم فلا يسمى كافرا اذ الكفر للنعمة

هو ترك الشكر بالمعنى العام لانه الذي يوجبه العقل لا غير واذا بطلت مذاهب الخصوم كلها

لم يبق الا ما ذهبنا اليه وهو انه يسمى فاسقا ولا يسمى غير ذلك وقد احتج اصحابنا بان ما ذهبنا اليه

مجمع عليه وما ذهب اليه الخصوم مختلف فيه ولم يقم فيه دليل والتمسك بالمجمع عليه وترك المختلف

فيه الذي لم يقم فيه دليل هو الواجب وفي ذلك يقول الصاحب الكافي رحمه الله تعالى

وصاحب الذنب لدينا فاسق لا مومن حقا ولا منافق والكل في تفسيقه موافق قولي اجماع وخصمي خارق

مسئلة قد علم ان المومن هو من استحق المدح والتعظيم

والمكلفون على ثلاثة اضرب ضرب قطعنا بعصمتهم كالملائكة والانبيا او دل دليل شرعي على كونهم
من اهل الثواب كعلي والحسن والحسين وفاطمة عليهم السلام فهؤلاء يجب القطع باعانهم ويجب
عليهم ايضا القطع بذلك ويجوز منا الدعا لهم على القطع من غير تعليق بشرطه وضرب علمنا تلبسهم
بالكباير كما لو شاهدنا رجلا يشرب خمرا من غير عذر فانا نقطع في ذلك الوقت بفسقه وانه غير مومن
ويجوز الدعا عليه على القطع ما دام مشاهدا على تلك المعصية فان غاب عنا وقد امكن ان يتوب
فيه فسياتي حكمه واما هو فيجب عليه ان يقطع بفسقه وانه غير مومن ما دام مصرا على تلك الكبيرة
وضرب لم نعلم فيهم شيئا من الامرين وسوى كان ظاهرهم العفة والصلاح او خلافه كمن فعل
كبيرة ثم غاب عنا ولكن اخبر عن نفسه بالفسق والفجور فهؤلاء لا يقطع باعانهم ولا بفسقهم
في نفس الامر بل بحسب الظاهر ولا يجوز الدعا لهم ولا عليهم الا مشروطا وان اختلف كيفية الدعا
فمن ظاهره العفة والصلاح يحسن حذف الشرط حال الدعا له ويكون مقدرا ويجوز ذكره ما لم يوهم بذ
المعاداة لا اد موالاته واجبة وكذا بقطعه اعتبارا بالظاهر ومن ظاهره غير الصلاح يحسن حذف
الشرط حال الدعا عليه ويجوز ذكره ما لم يوهم الموالاة لان معاداته واجبة وكذا الاستخفاف به
اعتبارا بالظاهر ولا يجوز الدعا المشروط على من ظاهره الصلاح ولا الدعا المشروط لمن ظاهره
عدم الصلاح لان فيه نوعا للموالاة والمعاداة وهما واجبان بحسب الظاهر فقط وهذا كله فيما يتعلق
بالغير واما ما يتعلق بنفس المكلف فقد تقدم انه اذا علم عصمة نفسه وجب عليه اعتقاد اثابته وحسن
منه الدعا لنفسه على القطع وان علم ارتكابه للكبيرة واصراره عليها وجب عليه اعتقاد فسقه
وعدم اثابته وقبح منه الدعا لنفسه **واعلم** انا نريد بالدعا المذكور في هذا الموضع هو
الدعا بالمنافع الاخروية وهو الثواب واما الدعا بالمنافع الدنيوية كالارزاق ونحوها فهو
جايز لكل احد مشروطا بعدم المفسدة فقط واما الدعا بدفع المضار الاخروية كنزول العقاب
فيجوز عند ابي هاشم لكل احد سوى كان المدعو له يستحق العقاب ام لا وسوى كان هذا الدعا
لنفسه او لغيره لان دفع الضرر حسن مطلقا واما عند ابي فلا يجوز الا لمن لا يستحق العقاب
واما من يستحقه فلا يجوز الدعا له بالعفو عنه سوى في ذلك الداعي لنفسه او لغيره واما من لم
يعلم من نفسه احد الامرين فهل يمكنه علم انه مومن مستحق للمدح والتعظيم ام لا اما في المستقبل
فلا يصح ان يعلم في الحال انه مومن في المستقبل اتفاقا واما انه مومن في الحال فقد اختلف
فيه فقال الشيخان ع وهو لا يعلم انه مومن مستحق للمدح والتعظيم في الحال لان
علمه بذلك يتوقف على علمه بامتثاله في جميع ما كلف به من فعل الواجبات وترك المحظورات
وهو لا يعلم ذلك اذ لا سبيل له الى ان يعلم وفاه بما كلف به جميعه من فعل وترك الواجبات
وترك المحظورات وانما قلنا انه يتوقف على ذلك لانه اذا جوز ان يكون قد ترك واجبا
او فعل محظورا فقد جوز ان يكون قد فعل كبيرة لان ما من معصية الا ويحتمل ان يكون كبيرة ومن
جوز ان يكون قد فعل كبيرة كيف يقطع باعان نفسه وعلله ع ايضا بعدم علم المرء بالوفا في
الحال لانه لا يعلم الوفا في الحال الا في الوقت الثاني ولا يعلم الوفا في الوقت الثاني الا في الوقت

الثالث وهلم جرا لان العلم يتاخر عن المعلوم ولو توقف فلا يحصل القطع بانه مومن في الحال
اصلا وهذا التعليل يقتضي صحة ان يعلم انه كان مومن في الماضي ولا مانع منه وقال ص لا نسلم انه
لا يصح ان يعلم الوفا في الحال بل لا يبعد ان يعلم المر الوفا في الحال اذ الحفظ عليه اي مانع في
حفظه وعدم الغفلة عنه وحينئذ تتقارن العلم والمعلوم وانما يجب تاخر العلم عن المعلوم اذا
كان اكتسابيا وهذا ضروري اذ هو علم بحال النفس فيصح مقارنته واما كان فيه صعوبة وتعسر لانه
استحضار لاشيا كثيرة في وقت واحد كما يصعب على احدنا ان يتذكر علوما كثيرة ضرورية في علم وقت
واحد ويتفرع عن هذه المسئلة **فرع** وهو انه يجوز للمرء ان يقول انا مومن اذا قصد به الماضي
لكن ان قيده بالمشية جاز مطلقا وان اطلقه لم يجز الا مع الحفظ وهو اتفاق بين ع وص كما تقدم
ولا يجوز ان يقصد به الاستقبال الا اذا قيده بالمشية اتفاقا واما اذا اراد الحال وهو مقصود الامام
عليه السلم **يجوز له** ان يقول **انا مومن ان شا الله تعالى** اتفاقا بين الشيخين وص لكن القاضي يجيز
الجزم من غير تقييد بالمشية اذ الحفظ والشيخان لا يجيزانه الا مع التقييد بها وقولهما هذا مروي عن
سفيان الثوري وجماعة من اهل الحديث وهذا بنا على ان التقييد بالمشية ليس شرطا بل قطعا للكلام
عن النفوذ وموجبا للتوقف كما هو مذهب جمهور المعتزلة واكثر الفقها وهو قول زيد بن علي من اهل
البيت وابي حنيفة والشافعي واما اذا قلنا انه شرط فان وجوده كعدمه لانه مقطوع به لان ذلك
حكم الشرط المقطوع به عند الاكثر وانما قلنا انه مقطوع به لانه اما يتعلق بارادة الله تعالى
كما هو مذهب اكثر اهل البيت عليهم السلم ولا شك ان ارادة الله تعالى للايمان مقطوع بها واما يتعلق
بتمكين الله واقداره كما هو مذهب بعضهم وهو اختيار السيد المويد بالله ولا شك انه عز مكن الله به
من الايمان واقداره عليه مما يقطع به ايضا اذ لا تكليف الا مع التمكين وقد ذهب بعضهم الى انه يتعلق
بتوفيق الله توفيقا يفعل المكلف الفعل عنده لا محالة وهو اختيار ابي عبد الله البصري وحكمه
على هذا القول حكمه على القول الاول فيحصل من هذا انه لا يجوز انا مومن ان شا الله تعالى الا
على القول الاول والرابع واما على القول الثاني والثالث فلا يجوز الا على قول ص مع الحفظ
وقيل **لا يجوز** للمرء ان يقول انا مومن **وان استثنى** وقال ان شا الله تعالى ولعله مبني على ان
التقييد بالمشية يتعلق بالشرط على المذهب الثاني والثالث فيكون وجوده كعدمه **واعلم**
انهم يتفقون انه اذا اراد به المتكلم الشرط كان شرطا حقيقة فيكون الكلام فيه ما تقدم وقال
الاوزاعي **بل يجوز** ان يقول انا مومن **وان لم يستثن** بقوله ان شا الله تعالى لانه اخبار عن
ظاهر الحال كما يجوز الاخبار عن سائر المظنونات والحلف عليها **مسئلة قالت**
المعتزلة يزيد وينقص اذ هو اسم للطاعات كما تقدم في تعريفه وقد فسر قاضي القضاة
زيادة الايمان ونقصانه بوجهين احدهما بمعنى ان بعض المكلفين يفعل من الطاعات اكثر مما يفعله
الاخر مع اتحاد تكليفهما بها وسوى قلنا ان الايمان هو الواجبات فقط او الواجبات والنوافل
وثانيهما ان تكاليف بعض المكلفين تزيد على تكاليف بعض بحسب احوالهم فهم وان كانت تكاليف
الغني اكثر من تكاليف الفقير وكذلك الطاهر والحائض والذكر والانثى والامام والماموم

ونحو ذلك وقيل لا يصح في الايمان الزيادة والنقصان وقد تقدم حكاية هذا عن الحنفية وهو بائن قياس قول اكثر المرجية **لنا** قوله تعالى الذين قال لهم الناس قد جمعوا لكم الى قوله فزادهم ايمانا وقوله تعالى واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا وعلى ذلك حمل قول الرسول صلعم في النسا انهن ناقصات عقلا ودينا فقيل وما نقصان دينهن فقال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها حائضة وايضا قد بينت ان الايمان هو الطاعات ولا شك ان الطاعات يدخلها الزيادة والنقصان فيجب ان يصح في الايمان الزيادة والنقصان وهو المطلوب

مسئلة القائلون بان الايمان اسم للطاعات قد اختلفوا هل هو اسم للطاعات كلها الفرائض والنوافل ام الفرائض فقط فقال واصل بن عطا وعمرو بن عبيد وابو الهذيل وبشر بن المعتمر النوافل من الايمان فالايمان اسم لجميع الطاعات وهي فعل الواجبات والمندوبات وترك المقبحات والمكروهات كما تقدم في تعريفه وقال الشحام لا مدخل للنوافل في الايمان بل ليس الايمان الا الواجب فقط وهو فعل الواجبات وترك المحظورات وادعى الاجماع على ذلك واحتج بان من لم يتنفل لم يقال انه ناقص الايمان والا لزم ان لا يكون احد كامل الايمان قط لان النوافل لا نهاية لها ومعلوم ان الانبيا موصوفون بالكمال وان اخلوا بالنوافل **لنا** اجماع الامة على ان النوافل من الدين واذا كانت هي من الدين فقد تقدم ان الدين والايمان سوى فكانت من الايمان ايضا وما ادعاه من الاجماع فغير مسلم كيف المشائخ المتقدمين كواصل ومن ذكر معه يخالفون فيه واما احتجاجه انه لا يقال لمن لم يتنفل انه ناقص ايمان فجوابه انا لم نقل كذلك لا صار اسم ذم في العرف بدليل انه لا يقال له ناقص دين مع انها من الدين اجماعا كما تقدم

مسئلة التقليد هو اتباع قول الغير من غير حجة فيخرج من اتبع لحجة سوا كانت صحيحة كاتباعنا للنبي صلعم ولائمتنا في اصول الدين او فاسدة كاتباع بعض مخالفينا لعلمائهم لما يلقونه اليهم من الشبه وقد اختلف الناس في جواز التقليد على ستة مذاهب الاول جوازه مطلقا في الاصول والفروع وهو مذهب العنبري وجميع الحشوية المذهب الثاني منعه مطلقا في الاصول والفروع وهو مذهب الجعفرين قالوا وانما يرجع العامي الى العالم في الحادثة ليبين له وجهها وعلتها ثم يلزمه النظر فيها المذهب الثالث للزيدية وجمهور المعتزلة والجبرية واكثر الفرق انه جائز في الفروع كلها ظنيها وقطعيها وممتنع في اصول الدين كمعرفة الله ومعرفة صفاته وما يتعلق بالعدل والوعد والوعيد والثواب وكذا اصول الشرائع كالامامة ووجوب الصلوة ونحوها المذهب الرابع لابي علي مثل الذي قبله الا انه منعه في القطعيات من الفروع ايضا المذهب الخامس لابي اسحق بن عياش وهو كالمذهب الثالث الا انه جوزه في الاصول ايضا للعوام والعبيد والمهملين لطريق النظر المذهب السادس لابي القسم البلخي ان من اعتقد الحق تقليدا فهو ناج ومومن وقد روى ذلك عن القسم بن ابرهيم عليسلم قيل ونصوصه واصوله تقضي بخلاف ذلك وقد ذهب قوم ايضا الى وجوب التقليد في معرفة الله قالوا والنظر فيها حرام لعروض الغلط فيه كثيرا ولبعده الى الكفر فنقول قالت العدلية التقليد في معرفة الله

قال في شرح الامد
والاصل في الكلام عليه تعالى اذا احمل
ان يقال ان القديم تعالى شاقه علينا وكان يمكنه ب
هذه الافعال فلا بد ان تكون في ذلك من النوال الغير يصح
الا بجعلها كذلك واستشهادهم بالواحد منا وانه اذا انعم على مشقة لاتح
ما دكوناه وانه يحسن منه اذ يكلفه ما يلحقه به مشقة فيه ليحاط بالدو
بضروب من النعم فانه يحسن منه ذلك في الموضع الذي لا يتبين للانسان فيه لبعض ما بعضهن
لانه انما يحسن منه ذلك في الموضع الذي لا يتضمن الحرج لبعض المنعم عليه والنهار وما
لذلك سبيل ما كلفنا الله تعالى ولو كلف المنعم خدمته والقيام بين يديه ان يقول كان من
فلا يقاس بما اوردوه ولهذا لو كلف على جد منته بل كان ان تكون للمنعم عليه
المشقة العظيمة نحو المواظبة لم يحسن منه البتة من بعد انتهى
شاكل ذلك لم يحسن منه حتى لا ياخذ في نهج التكاليف
سعمل على في الاول

قال الامام عز الدين هذا الدليل ذكره ابو هاشم وتوبع عليه وهذا عندي في غاية
الضعف فان منا من هو خلق الشهوة القبيح فينا ونفى الحسن وحصول الدواعي
الى القبيح والصوارف عن الحسن لحذر استحقاق العقاب الاثر من منبهها العقوبة لاجل
فما اضعف هذا المسلك وهذا يفضي الى ان يقال انت باهذا العاصي يستحق فعلته فاذا ادرك
بين الله تحاخلقك سهوة تدعوك الى الفعل الذي يستحق عليه العقاب ان يندرج
السهوة المركبة واسعه فيك التي لا يقف على احتيار ذلك ولا على ان الله لابد ان البرهان السابع
هذا القول واستعجه والاثر ما يمشي ان يكون ذلك ولئلا على فلا ولكن البرهان الذي لا يعلم
وتوقع بانضمام العقاب اليه واما على نفي الاستحقاق فلا الحكيم الذي عنه الى
والدليل القاطع دليل الناسخ النسخ الصانع عن الجبر فلا اتخذ فضلا
العاجز ولا مزيد الفساد وهو الدليل المركب الذي قدمنا ذكره ولا اسلخ بك الى مرتبة الظن
هذه البرهانات التي لا تفسد ولا تسلخك ما تزيد
عن العلم اليقيني والله سبحانه المعين ومنه النجاح ه

من كلام الكندي الفلسفة علوم السلف الاولى واولها
العلم الرياضي في التعليم وهو اوسطها في الطبع الثاني
علم الطبيعيات وهو اسفلها في الطبع والثالث
علم الربوبية وهو اعلاها وانما كانت العلوم ثلاثة لانه
علم ما يقع عليه الحس وهو ذوات الهيولى واما
علم ما ليس هيولى اما ان يكون لا يتصل بالهيولى
البتة واما ان يكون قد يتصل به فاما ذوات الهيولى
فهي المحسوسات وعلمها هو العلم واما ان يتصل
بالهيولى فان له انفرادا بذاته كعلم الرياضيات التي
هي العدد في الهندسة والتنجيم والتاليف
واما لا يتصل بالهيولى البتة فهو علم الربوبية

حسبی الله حسبی الهنب

یا حامی یا کافی الهدی

یا کافی المهما اذا احجب الحجاب یا

علیه فلس علی باب

اذا احجب الحجاب یا رطیعا المهمس حا رحب

دلیس علی باب المهمس

بسم الله الرحمن الرحیم

حاجب المهدی

وصفاته وعدله وحكمته ونحو ذلك **ليس بمؤمن** بل كافر لان الجهل بالله كفر اجماعا والمقلد فى الله جاهل به لان اعتقاده ليس علما اذ العلم اما ضرورى او نظرى واعتقاد المقلد ليس شيئا منهما بل انما نعلمه خبطا فهو قبيح فيعاقب عليه وعلى جهله بالله والجاهل بالله تعالى اذا لم يفعل اعتقادا اخر انما يعاقب على الجهل فقط فقد صار المقلد فى الله اسوا حالا من الجاهل به **وقيل هو مؤمن** عندنا نعامله معاملة المؤمن العارف بالله **ولا ندرى ما هو عند الله** امؤمن ام غير مؤمن وهذا حكاه الحاكم عن بعضهم ولم يعينه وقال **قيل هو مؤمن قطعا** عندنا وعند الله **عند اذا وافق اعتقاد الحق** وذلك لوجهين اما اولا فلا تيانه بالمقصود **لحصول الاعتقاد** المطابق للحق اذ المقصود هو اعتقاد الحق اعتقادا تسكن اليه النفس ورب عامى نفسه اشد سكونا الى ما يعتقده من كثير من العلماء واما ثانيا فلاتفاق الامة على ايمان المقلد وذلك **لاجماع الصحابة** على ايمان من دخل فى الاسلام ناطقا بالشهادتين من اجلاف العرب الذين لا يهتدون لتحرير دليل ولا حل شبهة فانهم كانوا يعرضون عليهم قواعد الاسلام وينهونكم عن صلاة الشرك من غير ان يلقنوهم حجة او يحرروا لهم برهانا وجه ثالث ايضا وهو انه لو كان التقليد قبيحا لا يستحق عليه العقاب فيستحق العقاب على اعتقاد التوحيد وهو باطل قال الشيخان **ع ما التقليد غير مخلص** له مما كلف به اذ المطلوب منه هو العلم والتقليد ليس بعلم واذا كان غير عالم بالله **فليس بمؤمن** لان الجاهل بالله كافر اجماعا وقوله انه ساكن النفس غير مسلم بل هو يجتهد فى تسكينها ولو خليت واعتقادها لم تسكن اصلا كيف وقد ثبت ان سكون النفس حكم مقتضى عن العالمية ولا عالمية مع المقلد وما ذكره ثانيا من الاجماع غير مسلم بل لقوة الحق وعلومهم البراهين وليس المراد تحريرها بالعبارات المصطلح عليها ودفع السوالات والشكوك الواردة عليها بل ما يوجب العلم ويحصل به الطمانينة وذلك يحصل بادنى نظر ثم ان الظاهر فيمن رغب فى الاسلام واختاره على دينه انه ظهر صحته بحجة قاطعة فلا يحتاج الى تعليم حجة اخرى الا ترى الى قول الاعرابى وقد سئل عن كيفية معرفة الله البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير **تنبيه** قد علم مما تقرر ان التكاليف على ضربين عقلية يجب اعتقاد حرمة التقليد فيها وشرعية يجب اعتقاد جواز التقليد فيها ثم ان هذين الاعتقادين لا يجوز التقليد فيهما اما اولهما فلانه عقلى اذ طريقه ادلة العقل واما الثانى منهما فلانه شرعى علمى فلا يجوز التقليد فى الشرعية العلمية

كتاب الحقوق فى الكفر والفسوق

هما علميان يجب على كل مكلف الاخذ فيهما بالعلم اليقين ولا يجوز التقليد فيهما مطلقا ولا فيما يترتب عليهما من الاحكام الا بعد علمهما فلا يقلد الهادى فى نجاسة رطوبة المجبرة الا بعد تيقن كفرهم خلافا لبعضهم فى جواز ذلك **مسئلة** **الكفر والشرك سوى** فى استعمال الشرع عندنا وهو ما يستحق عليه اعظم انواع العقاب كما مر وقد ثبت ان المنافق كافر للاجماع على ذلك ولانه اسم لمن يبطن الكفر ويظهر الاسلام ولانه قد صرح القران الاسلام بذلك نحو ان المنافقين هم الكافرون واذا كان المنافق كافرا والكافر مشرك **فالمنافق مشرك** لانه كافر اتفاقا كما تقدم وقالت **الاباضية** من الخوارج **الشرك غير الكفر** واما الشرك اثبات الشريك لله تعالى فهو نوع مخصوص من الكفر وقيل انهم يجعلون كل من خالفهم من اهل القبلة

كافر وليس بمشرك ويقولون ان تحرم الذبيحة والدفن في مقابر المسلمين ونحو ذلك من الاحكام انما تجري على المركين
لا على الكفار غير المشركين على ما رواه الحاكم عنهم **فالمنافق كافر لا مشرك قلنا** قد ثبت ان
الكافر في الشرع **هو اسم لمن يستحق اعظم انواع العقاب** ولا شك في ان المشرك يستحق اعظم انواع
العقاب **فيهما** التعريف حينئذ يتناول كل كافر كما يتناول كل مشرك فيجب ان يكونا مترادفين وهو المطلوب
وايضا فقد اجمعت الامة على ان قوله تعالى اقتلوا المشركين يتناول جميع الكفار وايضا فلو كان الشرك هو
القول بالشريك لله تعالى على ما هو موضوع في اصل اللغة للزم فيمن جحد الصانع ونفى الشرائع والرسل ان لا
يكون مشركا وهو ظاهر البطلان **مسئلة من رمى نبيا ثم امن به** وتاب من فعله **قبل**
وقوع الاصابة له بتلك الرمية بناء على صحة التوبة من المسبب قبل وجوده كما هو الصحيح فاذا وجدت الاصابة
بعد ذلك لم يسم فاعلها كافرا بالاتفاق لعدم استحقاقه العقاب وان **سمي فعله كفرا** عند الاكثر
لانه مما يستحق عليه اعظم انواع العقاب والمانع من الاستحقاق هنا مانع هو التوبة وقال **ق والقياس** يقتضي
ان **لا يسمى كفرا** ايضا **و لا يسمى الفاعل كافرا قلنا** قد بينا ان الكافر **ليس بمشتق** من الكفر حتى يلزم
من حصول احدهما حصول الاخر ومن انتفائه انتفاؤه **وانما هو اسم لمستحق عقاب مخصوص** ولهذا يسمى
الكافر بعد الموت كافرا ولا فعل له ولا يسمى النائم كافرا وان كان قريب عهد به واذا كان كذلك جاز ان يسمى
الفعل كفرا وان لم يسم فاعله كافرا وكذا كل ذنب تاب منه فاعله فان التوبة انما تغير حال الفاعل لاسقاطها
العقاب فيخرج عن كونه كافرا ولا تغير حال الفعل فهو باق على ما كان يتصف به من كونه كفرا ونحوه وهو
نظير ما تقدم في خصال الايمان ان كلا منها ايمان وان كان فاعلها فاسقا او كافرا لانه لا يسمى مومنا لحصوله
واحد من خصال الايمان **مسئلة الاسباب الموجبة للكفر اربعة**
احدها فعل القلب وهو يشمل الاعتقاد والعزم ه وثانيها ان لا يفعل كان لا يعرف الله تعالى او لا يقر بلسانه
او لا يهاجر من دار الكفر حيث لا عذر فيها وهل الكفر في ذلك في الباطن والظاهر ام في الظاهر فقط فيما في
الكلام ه وثالثها فعل الجوارح كالسجود للصنم والاستخفاف بالنبي ه ورابعها القول كاظهار كلمة الكفر
وقد اشار الامام عليه السلم الى هذه الاربعة على هذا الترتيب وذكر ما فيها من الخلاف فقال قالت **لا جميعا**
وقد يقع الاكفار وهو الحكم بالكفر **بفعل القلب** هذا اول الاسباب الاربعة وذلك **كالاعتقاد**
الموجب للكفر نحو اعتقاد الثاني واعتقاد قدم العالم وتاثير الكواكب ونحو ذلك ولذا الظن فحكمه حكم الاعتقاد
فالعبارة شاملة له **والعزم على كفر** اي كفر كان لما تقدم ان العزم على الكفر كفر لانه استخفاف وسوى
كان الكفر المعزوم عليه فعلا كاعتقاد الثاني وكالسجود للصنم او كان قولا ككلمة الكفر او تركا كترك التوحيد
او ترك المعرفة بالله ويعطف ترك المعرفة على الكفر من عطف الخاص على العام والمراد بالترك اما الاصطلا
وهو فعل الضد او اللغوي وهو النفي المحض ويكون في تعلق العزم به تسامح على القول بان الارادة لا تعلق
بالنفي ه وقد يقع الاكفار ايضا **بان لا يفعل** وهذا هو ثاني الاسباب الاربعة وذلك ثلثة اقسام لان
متعلق النفي اما فعل قلبي **كالجهل بالله** وهو ان لا يعرف الله **فهو كفر اجماعا** او فعل جارحة كترك
الهجرة مع التمكن وعدم العذر او قول كترك الاقرار بالشهادتين كما تقدم وهذا مذهب ابي هاشم ان ان
لا يفعل هو الكفر بعينه وقال ابو علي بل الكفر هو الترك وهو عنده فعل فلا يكون الكفر عنده الا بالافعال

فقط و قالت الكرامية لا كفر بفعل القلب فلا يكون اعتقاد الثانى والعزم على الكفر كفرا ولا
يكون الجهل بالله وعدم معرفته كفرا لان الايمان عندهم هو الاقرار باللسان فقط ولا مدخل لفعل
القلب فى الايمان ولا الكفر **لنا** قوله تعالى ولما يدخل الايمان فى قلوبكم يبين ان الايمان
قد يكون بالقلب فكذلك يجب فى الكفر لانهما ضدان يدخل احدهما حيث يدخل الاخر وقيل الكفر
يدخل فى العزم للاجماع على ان العزم على الكفر بفعل او قول كفر ولا يدخل بل مجرد
النطق كاف وبطلانه ظاهر فان الاجماع على دخوله فى الاعتقاد ايضا فان من اعتقد مع الله ثانيا كفر
بالاجماع ولان المنافق كافر بالاجماع وبالقران على ما مر وقيل انما الكفر بفعل القلب كالاعتقاد
والعزم على ما تقدم لا فعل الجوارح فلا يقع به كفر والقايل بذلك هم الاشعرية بناء منهم
على ان الايمان هو التصديق بالقلب فقط فيكون ضده الذى هو الكفر كذلك ايضا
كالسجود له وكذلك صلى الله عليه وسلم سبه تمزيقه وهذا اشارة الى ثالث الاقسام
ويدخل فى فعل الجوارح الخاص الذى المخصوص بالكفار وما اشبهه
ولا كفر بفعل القلب ولا فعل الجارحة ولا بالقول وهذا اشارة الى رابع الاقسام فقط **قلنا**
قد ثبت ان وكذا عبادة الصنم والاستخفاف بالنبى بغير اللسان
وتحريق المصاحف ونحو ذلك وليس شئ منها بقول
الكفر بما ينضم اليه من اعتقاد او غيره وهذا مذهب ابى هاشم **قلنا** التكلم بالكفر وانما يقع
فان من قال الله ثالث ثلاثة او قال ان الله هو المسيح كفر بصريح القران
وكذا من سب الانبياء او ادعى فى القران تناقضا او كذبا او نحو ذلك وقال لما
لما تقدم ان النفى ليس بجهة عنده لاستحقاق العقاب بل انما يقع الكفر بالافعال فقط وان لا يفعل
يتضمن تركا هو فعل عنده يقع به الكفر قلنا من معرفته او هو جهل
بالله وهو كفر اجماعا واعلم ان ابا على يوافق فى كفره لكنه يعلقه بالترك لا بالنفى وابو هاشم بالنفى
فالاحتجاج عليه بمثل هذه الحجة قليل الجدوى وانما يبطل مذهبه بما ثبت من ان النفى يصلح جهة
للاستحقاق **مسئلة الخطا مطلقا** سوى كان كفرا او فسقا او غيرهما على ضربين
تصريح وتاويل فالتصريح كلما اقدم عليه فاعله وهو عالم بقبحه غير مدل فيه بشبهة كالاستخفاف بالنبى
واهانة القران تمردا وافترا من غير شبهة وارتكاب الفساق انواع الكباير مع العلم بقبحها والنهى
عنها وكذا ما علم قبحه بضرورة العقل كالظلم والكذب او بضرورة الشرع كالزنا وشرب الخمر فان
الخطية فيه لا يكون بتاويل اصلا واما التاويل فهو ما ادى اليه فاعله شبهة واقدم عليه معتقد
احقيته غير ما ذكرناه اولا كاعتقادات المشبهة المتخذة من ظواهر متشابه القران وكارتكاب كثير
من البغاة الخروج على ائمة الهدى لما يعرض لهم فى امامتهم من الشبه وكخطا المعتزلة فى جعل الامامة
فى غير اولاد الحسنين ونحو ذلك اذا ثبت ذلك فاعلم ان الاكفار مع التصريح يصح اتفاقا والاثمار
وقع كفر فقط واما كفر التاويل فقالت ايضا وهو ان يكون قائلا بقول يلزم
من صحته كذب الرسول صلى الله عليه وسلم لزوما قطعيا وان كان يرى انه على الحق ومن اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم

اذ اكثر الكفار متأول المجمع على كفرهم كنفاة الصانع من الفلاسفة واصحاب النجوم ومن يقول
بقدم العالم فانهم يدعون ان ما هم عليه هو الحق ويوردون في صحته انواع الشبه ويكثرون في ذلك الاسولة
والاجوبة وكذلك اليهود والنصارى وغيرهم فاذا لم تدفع الشبهة واعتقاد الاصلاح كفر الصريح لم يدفعا
كفر التاويل وايضا اذا كانت المعصية كفرا فانما ذلك لكونه يستحق عليها عقابا عظيما ومعلوم ان من اقدم عليها
جاهلا بها فانه يستحق عقابا كاملا مع عقاب جهله بقبحها اذ هو ذنب اخر فكيف يجعله جهله مخففا من عقابها
وايضا لو اخرجها التاويل من كونها كفرا لاخرجها من كونها قبيحة وهو باطل كيف وقد صرح القران بان
من اقدم على الباطل معتقدا حقيته من الاخسرين اعمالا بقوله تعالى قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا
الاية وقال ح لا اكفر احدا من اهل القبلة يعني من صدق النبي فيما جاء به وصلى الى قبلته لم يحكم
بكفره وهذا هو معنى عدم الاكفار بالتاويل كما هو مروي عن ابي الحسين الملاحمي والرازي والاشعري
وقال به الامام يحيى رحمه وروي عن السيد م قلنا ردا على ابي حنيفة معلوم ان المكلف بعد ان صدق
النبي وصلى الى قبلته اذا استحل الخمر او سبه صلعم كفر اجماعا امتحق بالنبي صلعم بان من الامة
على ذلك وكذا ما علم ضرورة انه مثله لمن اعتقد في انواع الفواحش والكبائر ان الله تعالى يفرد
بفعلها وان العبد مبرا منها غير ملوم عليها فانا نعلم ضرورة ان هذا كمن استحلها واعتقد عدم حرمتها
بل الاول اعظم افتراء واشد جراة لان فيه هتكا لحرمتها مع اضافتها الى الله تعالى ه وفي الثاني هتك
لحرمتها فقط وكذا من جوز على الله تعالى انواع القبائح وارسال الكذابين فانه بالضرورة كمن سب الانبياء ورماهم
بالكذب والبهتان من غير فرق فاذا كان المستحل والساب كافرا بالاجماع فكذا ما علم ضرورة انه مثله
واعظم منه فان قيل هذا التكفير بالقياس وهو لا يجوز قلنا الممتنع هو التكفير بالقياس الظني واما
القطعي فيجوز وهذا قياس الفحوى وهو قطعي اتفاقا بل ذهب اكثر العلماء الى انه ليس بقياس بل نص به
وما احتج به ابو حنيفة من قوله صلعم لا تكفروا اهل قبلتكم وكذا قوله صلعم من صلى الى قبلتنا واكل ذبيحتنا
فله ما لنا وعليه ما علينا فهو احادي فلا يؤخذ به في هذه المسئلة وان سلم فمراده من لم يصدر منه ما يوجب
كفرا اجماعا من الادلة مسئلة قالت به وغيرهم ولا اكفار لا يجوز الغير الايقين
اما ضرورة من الدين كما يعلم كفر من عبد الصنم او تهود او تنصر ونحو ذلك واما دلالة ولا يكون حينئذ
الا بدليل سمعي قطعي اما انه لا بد من كونه قطعيا فلان الاكفار اضرار بالغير ولا يجوز الاضرار به الا
مع تيقن الاستحقاق والمفيد للتيقن هو الدليل القطعي لا الظني وايضا فالاكفار هو اعتقاد كفر الغير
ولا يجوز لنا فعل اعتقاد اصلا الا اذا كان علما والعلم انما يكون عن الدليل القاطع واما انه لا بد
من ان يكون سمعيا فلما ثبت من ان الكافر اسم شرعي اذ هو اسم لمن يستحق اعظم انواع العقاب
على ما تقدم في تعريفه ومقادير الثواب والعقاب مما لا مدخل للعقل في معرفتها وحينئذ فالاكفار
لا دليل عليه الا السمع وهو نص الكتاب او السنة المتواترة او الاجماع القطعي المتواتر والقياس القطعي
كما تقدم الاشارة اليه فالتكفير والتفسيق بغير دليل قاطع معصية محتملة عندنا وقال بعضهم بل تكفير
المسلم كفر قلنا ان كفره من حيث انه مسلم فنعم والا فلا دليل على كونه كفرا فان قيل من
مات قامت شهادة على كفره او كان منفيا في دار الكفر غير مميز نفسه بعلامة فانه يحكم بكفره ويجب

اعتقاد كونه كافرا والمعلوم ان الشهادة والاقامة لا تفيدان الا الظن فكيف جاز الاكفار من غير
دليل قطعي **قلنا** لا نسلم عدم الدليل بل قام الدليل القاطع وهو الاجماع على انه يجب الاكفار
عند الشهادة والاقامة المذكورين فالاكفار عندهما لم يكن الا عن قاطع لكن لا يجوز اعتقاد كونه كافرا
في نفس الامر بل بالنسبة الينا وفي ظاهر الشرع ومن ثم قيل انه لا يجوز لعنه الا بالشرط كما اذا قامت
شهادة على اسلامه او كان ظاهره ذلك وجب اجراء احكام المؤمنين عليه واعتقاد انه مؤمن في الظاهر
فقط لا في نفس الامر واعلم ان جميع ما ذكرنا في التكفير جار في التفسيق اذ لا يكون تفسيق الغير الا عن
دليل قاطع للوجهين المذكورين اولا ولا يكون الدليل الا سمعيا اذ هو اسم لمن يستحق العقاب
وانما يعلم بالسمع وكذا ما ذكر من السؤال وجوابه هذا ما يتعلق بتكفير الغير وتفسيقه واما انه
هل يجوز ان يثبت الكفر في نفس الامر ولا دليل عليه وكذلك الفسق ام لا يجوز فلنمهد له مقدمة
فنقول المعاصي ثلث كفر وفسق وصغيرة فمعاصي الكفر غير ملتبسة بغيرها اذ ما من معصية الا ونحن
نعلم انها كفر او ليست بكفر واما معاصي الفسق فبعضها متميز عن غيرها وهي ما علم كبرها وبعضها
غير متميز من الصغائر وهي ساير المحتملات فما من معصية منها الا ويجوز ان تكون كبيرة وان تكون
صغيرة فقد ثبت ان الكفر متميز عن غيره مطلقا والصغيرة غير متميزة مطلقا والفسق بعضه متميز
وبعضه غير متميز والى هذا اشار الامام عليه السلام بقوله **ولا يجوز** ان يثبت **كفر** في نفس الامر
لا دليل عليه في الخارج بان تكون المعصية محتملة ان تكون كفرا وان لا تكون وذلك لما يتعلق بالكفر
من التكاليف الشرعية **اذ له احكام تعبدنا بها** كحرمة المناكحة والموارثة والدفن والدية
ونحو ذلك **فلا بد من دليل** يدل على ان المعصية كفر او غير كفر والا لكان التكليف بتلك الاحكام
المبتنية على الكفر تكليفا بما لا يمكن العلم به وهو محال **ويجوز فسق** في نفس الامر **لا دليل عليه**
في الخارج كما يجوز في المعاصي المحتملة ان تكون فسقا وان تكون صغائر ولا سبيل الى العلم باحدهما
اصلا **والا لتعينت الصغائر** تعيينها قبيح اذ **هو اغراء** بها والاغراء بالقبيح قبيح كما تقدم في موضعه
فان قيل اليس يصح ان يكون المكلف كافرا في نفسه وغيره لا يعلم ذلك فهذا كفر لا دليل عليه قلنا
لم ندع انه لا بد من معرفته ووقوعه بل قلنا لا بد من طريق نعلم بها كونه كفرا اذا علمنا وقوعه
وذلك ظاهر وقال ابو رشيد وهو مذهب السيد المؤيد بالله من اهل البيت عليهم السلام **يجوز كفر**
لا دليل عليه كما يجوز فسق لا دليل عليه اذ الكفر **كالفسق** في ذلك فان قلتم للكفر احكام تعبدنا بها
فلا بد من دليل عليه والا كان تكليفا بما لا نعلم قلنا كذلك في الفسق **اذ للفسق احكاما تعبدنا بها كرد الشهادة** ووجوب المعاداة قلنا اما الشهادة فقد اجاب عنها ص بان **ردها**
ليس من احكام الفسق المختصة به **اذ قد ترد** الشهادة **من غير فاسق** ايضا كالصبي والمجنون
ونحوهما واما المعاداة فانما تجب على التفصيل لمن علم فسقه فمن لم يقطع بفسقه لم تجب معاداته
بل لم تجز كان هذا الجواب ضعيفا كان الاولى ما اشار اليه الامام بقوله **قلت سلمنا**
ان للفسق احكاما مخصوصة ايضا كالكفر فالواجب حينئذ هو نصب تعيينهما معا لما يتعلق بهما من
الاحكام لكن منع من تعيين الفسق مانع وهو تعيين الصغائر اذ لو تعين كل فسق لعلم ان ما سواه

صغيرة **فاستلزم تعيين الصغائر مانع في الفسق** من تعيينه **دون الكفر** فانه لا يمتنع من تعيينه مانع
لانه لو التبس بغيره لما التبس الا بما لفسق لعذر به منه فلزم من تعيينه تعيين بعض الفسق وتعيين بعض الفسق
جائز كالكبائر فكان الدليل المقتضي لتعيين الكفر غير معارض فوجب العمل بمقتضاه وهو القول بالتعيين
خلاف الدليل على تعيين الفسق فانه معارض بما في تعيين الصغائر من المفسدة فلم نعلم بمقتضاه بل قلنا لا
الفسق بل يجوز فسق لا دليل عليه فصح ما ذهب اليه الجمهور وبطل ما ادعاه ابو رشيد **مسئلة**

حكى ق عن المعتزلة جميعًا ان المجبرة **والمشبهة كفار يجب استتابتهم ولا يصلى عليهم ونحوه**

فلا نحل ذبائحهم ولا نناكحهم ولا نوارثهم واعلم
انه لم ينقل عن احدٍ من اهل البيت ولا من المعتزلة خلاف في كفر المشبهة واما المجبرة فقال جمهور المعتزلة
البصريين واما البغداديين واكثر اهل البيت عليهم السلم وبه صرح الهادي والقاسم والناصر وابو طالب
وص بالله انهم كفار وادعا ابو عبد الله البا عي اجماع اهل البيت على ذلك وقال ابن شبيب من المعتزلة
وروي عن م وهو قول ص بالله اولا وبه قال الامام يحيى رجع انهم ليسوا بكفار بل مخطيين
خطا محتملا ثم اختلفوا بعد ذلك في كفرهم من اي انواع الكفر هو على اربعة اقوال القول الاول
قال **ع وص وبعض من يكفرهم حكم المرتد** وبه قال اهل البيت القسم وابو طالب والجرجاني
والمنصور بالله عليهم السلم والقول الثاني احد **قولي قاسم** ابن الاشرس **بل لهم حكم الذمي** القول
الثالث **قول ث** البلخي **بل لهم حكم المسلمين في المعاملة وانما الكلام في العقا**
بمعنى انهم كفار ان لهم عقاب الكفر دون الاحكام والمعاملات فهم كالمسلمين في ذلك والقول
الرابع لبعضهم ان حكمهم حكم اهل الحرب وهو مروي عن الناصر عليه السلم وقال **ابن شبيب المشبه كافر لا المجبر اذ** المجبر **غلط في فعله لا في ذاته** اذ هو معترف بالله وناف عنه التشبيه واما
غلط في اضافة الافعال اليه وفي تجويز ان يفعل قبيحا ونحو ذلك والغلط في الافعال وحدها لا يقتضي
كفرا لا متضا بها عن الذات **قلنا** ردا على ابن شبيب لا نسلم ان المجبر غير غالط في ذات الله تعالى
بل هو غير عارف بالله كما سياتي في مسئلة مستقلة ولا شك ان الجهل بالله كفر اجماعا ولئن سلمنا انه
غير غالط في الذات بل في الفعل فقط فان غلطه في الفعل كفر ايضا وقد كفرنا المجبرة لغلطهم في
الفعل من وجوه اربعة الاول انهم ينسبون كل ظلم وجور الى الله تعالى يتعمدون ذلك ويدينون به
ويتبرون عمن لم يعتقده وقد ثبت ان **تسمية الله تعالى ظالما كفر اجماعا ولا وجه له الا نسبته اليه** وتحقيق ذلك ان تسمية الله ظالما مشتمل على امرين لفظي وهو مجرد التسمية ومعنوي
وهو نسبة الظلم اليه فكونه كفرا اما للامر اللفظي او المعنوي والاول باطل وهو ان يكون كفرا
لمجرد التسمية لانه اذا كان فاعلا للظلم حقيقة كان تسميته ظالما حقيقة جارية على نهج الصواب
لان كل اسم هو حقيقة في معنى فانه يجوز اطلاقه على الله تعالى ان صح عليه ذلك المعنى فلا يكون مجرد
التسمية خطا فضلا عن ان يكون كفرا فلم يبق الا ان كونه كفرا للامر المعنوي وهو نسبة الظلم اليه
كما فعلوا فان هولا المجبرة قد نسبوا الى الله تعالى كل ظلم وجور بل قالوا لا متصف بالظلم الا الله
تعالى فيجب ان يكونوا كفارا **وان لم يسموا** الله تعالى ظالما لما ثبت ان مجرد التسمية لا تاثير لها

في الكفر البتة وهذا القياس قطعي موجب العلم فجاز الاخذ به في التكفير وقد اعترض هذا الدليل
بان تقسيمكم وهو قولكم كونه كفرا اما للامر اللفظي او المعنوي قاصر غير حاصر لجواز ان يكون لمجموع الامرين
اللفظي والمعنوي فالمعنوي جزء علة فلا يصح عليه مستقلة الا ان يجاب عنه بالغاء الامر اللفظي فانه لا تأثير
له لا مع الانفراد ولا مع الانضمام وفيه نوع خفي الثاني من وجوه التكفير ان من استحل كبائر العصيان
وانواع الفواحش كفر اجماعا وهولاء يقولون الله خالقها وفاعلها والعبد مجبر عليها غير ملوم عليها
ولا شك ان هذا اعظم من استحلالها الوجه الثالث ان من سب الله ولو بكلمة واحدة كفر اجماعا وهولاء
يقولون ان كل ما وجد في العالم من ظلم وجور وكذب وتهتك وكفر فانما وقع بارادة الله وهو الفاعل
له والمتصف به ولا شك ان هذا غاية كل سب ونهاية كل شتيمة فكيف لا يكون كفرا ومن ثم قال بعض اصحابنا
كفر المجبرة اظهر من كفر من قال بنبوة مسيلمة فانه انما كفر لتصديقه الكاذب في دعوى النبوة ومعلوم ان
المجبري يعتقد ان الله تعالى خلق في مسيلمة دعوى النبوة واعتقادها وخلق في اتباعه تصديقه واعتقاد
نبوته واراد ذلك كله ورضي به واحبه وكره منهم جميعا اعتقاد نبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم وتكذيب
مسيلمة فقد بذلوا الجهد في براءة مسيلمة والاحتجاج له ودفع اللوم عنه واعتقدوا ان كل ما جاء به فهو من
عند الله والله خالقه ومن مريد فكيف التوقف في كفرهم والحال هذه الوجه الرابع من وجوه
تكفيرهم انهم لا يعلمون نبوة نبينا محمد صلى الله عليه واله وسلم وكل من لم يعلم نبوته فهو كافر وانما
قلنا انهم لا يعلمونها لانها مستندة على ان الله تعالى عدل حكيم لا يجوز ان يظهر المعجز على الكذابين
وهولاء لا يعلمون عدل الله وحكمته لتجويزهم القبائح عليه تعالى وحينئذ يجوزون ان يظهر المعجز على من ليس
بنبي وان يبعث الكذابين فلا ثقة لنا بنبوة نبينا محمد صلى الله عليه واله وسلم ولا بصدقه فيما جاء به
ولا شبهة في ان ذلك كفر اجماعا فهذه الوجوه الاربعة اقوى ما يدعى به كفر المجبرة من حيث الغلط في الافعال
وقد تقدم ما في الوجه الاول واما الوجوه الاخر ففي قوتها الدلالة على كفر الجهمية ممن لم يثبت للعبد تأثيرا
اصلا واما في حق غيرهم ففيها نوع خفاء وسياتي بيان كفرهم من حيث الذات وانهم جاهلون بالله
تعالى غير عالمين به وذكر الخلاف في ذلك واما المشبهة فكفرهم ظاهر اذ لا يعلمون قدرة الله تعالى وعلمه
وقدمه وغناه ولا سائر صفاته ولا عدله وحكمته والجهل بذلك كفر اجماعا وقال **كالمجبر اشد**
من المشبهة كفرا لان المجبر يضيف كل القبائح الى الله تعالى ويدافع عن ارباب الكفر واهل الضلال
ومردة الشياطين ويحتج على ابرائهم ونفي الحرج واللوم عنهم وغير ذلك مما لا تقول به المشبهة فكان
المجبر اشد كفرا واعظم طغيانا واذا قد ثبت كفر المجبرة والمشبهة بما قدمنا من الادلة كانت ديارهم
ديار حرب واجريت عليهم احكام الحربيين لا احكام الذميين كما هو قول قم وعامة ولا احكام المسلمين
كما قاله ق و **لنا** على ذلك انه **اذا** **قد ثبت لهم الكفر** فقد **لزمت احكامه** قطعا فيجب ان يجري
عليهم كسائر الكفار والاصل في الكفر عدم الذمة فثبت لهم احكام الحربيين **فان تشهدوا** اي نطقوا
بالشهادتين قبل ان يظهر منهم شي من الجبر والتشبيه فمسلمون **ثم اذا اظهروا الجبر** او التشبيه بعد
ذلك **فمرتدون** كما قال ابو علي والقاضي وغيرهم فيجري عليهم بعد ذلك احكام المرتدين فاما
لو تشهدوا بعد ان اظهر الجبر والتشبيه لم يحكم باسلامهم لان مذهبهم الجمع بينهما **ه**

قلت القول بكفر الشاك في كفر كفار
التاويل من المذاهب البدعة التي
لا وجه لها ولم يسبق التجاسر عليها
فالقول بذلك اقدام وجراة على
تكفير كثير من ائمة المسلمين ومحو
الله فنعوذ بالله من الغلو ولم
نعلم لاهل هذا القول حجة ولم
متمسك بل بنى الحال فيها على مجرد

مسئلة قالت وجماعة من المعتزلة **والشك في المجبرة والمشبهة كفر** ونوقفوا في الشاك
الثاني وقال قوم الشاك الثاني ايضا كافر وكذلك الثالث والرابع وتوقف بعضهم في الشاك الثالث وقالت
ان صوبهم فنعم لتصويبه لكفر لانه قد وافقهم في الاعتقاد حسب **وان خطاهم** ولم يكفرهم **فلا**
يكون ذلك كفرا منه ولا خطا اذ لا يجب على المكلف الا اعتقاد الحق وخطا مخالفه واما احكامه وهل هو كافر
ام لا فلا يجب **اذ دليل كون الذنب كفرا سمعي** كما تقدم **وليس كل احد مكلفا بمعرفته** وانما
يكلف بها العلما والائمة ومن جرى مجراهم لما عليهم من التكاليف المتعلقة بهم قال مولانا عليه السلم **قلت**
ولا يكفر ايضا **لو تردد** في خطاهم ولا يكون مخطيا بذلك وذلك انه لا يجب على المكلف الا ان يكون
اعتقاده على وفق الحق ويتبع الصواب ولا يجب عليه التعرض لمخالفه وحكمه وهل يكون كافرا ام مخطيا وفقط
اذ لا يجب التعرض لتكفير الغير او تفسيقه الا ان يكون عليه تكليف يتعلق بذلك الغير ويختلف بحسب ذلك
الغير في الخطا وعدمه فانه يجب عليه حسب تكفيره او تخطئته بحسب معصيته فمتى اخل بهذا الواجب مع
بقا اعتقاده على وفق الحق كان مخطيا فقط اذ لا دليل على الكفر وقال بعض اصحابنا بل يردد العدلي
في تخطية المجبر كفر ومع ذلك التردد لا ينفي اعتقاد العدل ثانيا لان اعتقاد العدل واعتقاد الجبر متقابلان
والشك في احد المتقابلين يوجب الشك في الاخر والجواب انا لا نسلم تقابلهما بحيث يكون الشك
في احدهما شكا في الاخر بدليل انه يصح ان يعلم العدل ثم لا يعلم ان الجبر مناف له الا بعد تامل ونظر
فقد صح ان يعلم العدل حسب والجبر مجهول فبالاولى ان يعلم العدل والجبر متردد فيه مشكوك واعلم
ان الامام يوافقهم ان التردد كفر حيث يزول به اعتقاد العدل وهم يوافقونه انه ليس بكفر حيث يبقى معه
اعتقاد العدل واما الكلام حسب في انه هل يبقى معه اعتقاد العدل او يزول وقد تقدم الدليل على
صحة بقائه **تنبيه** قد علم مما تقدم ان من كان ما لعزب من ديار المجبرة او غيرهم من سائر كفار
التاويل بحث يتعلق به شي من احكامهم كتحريم مناكحتهم وموارثتهم والاقامة في دارهم ونحو ذلك
فانه يجب عليه النظر في كفرهم اذ لا يجوز فيه التقليد بوجه من الوجوه فلا يجوز التقليد في الاحكام
المبتنية عليه الا بعد معرفته كما تقدم الاشارة اليه في اول الباب **مسئلة قالت البصرية**
المجبرة والمشبهة كل واحد منهما غير عارف بالله اما المجبر فلسده على نفسه طريق المعرفة كما سيأتي
واما المشبه فقال ع انه لما عرف للعالم محدثا غيره عرف الله جملة ثم لما اثبته جسما افسد اعتقاده الاول
وصار مثبتا لرب هو جسم ما فيا لكل رب سواه فقد نفى الله تعالى فكيف يقال انه عرفه وقال ع
بل لانه لم يعرف الله بصفة تخصه وتميزه عن غيره وهذا الخلاف بين الشيخين في تعليل عدم معرفة
المشبه مبني على خلاف لهما في اول العلم بالله فابو علي يقول هو العلم بان للعالم محدثا غيره
وابو هاشم يقول هو معرفته بصفة تخصه فالعلم بالله قد حصل للمشبه عند ع لكنه افسده ومن يقول
لم يحصل له قط وقال **كالمشبه** غير عارف بالله تعالى لما تقدم من انه انما اثبت جسما ذا اعضاء وجوارح
ونفى القديم الذي ليس بجسم ولا عرض **لا المجبر** لا سيما من وافقنا في صفاته وانه لا يرى **كالنجاري**
والجهمي فعارف عارف بالله تعالى واما قوله بخلق الله تعالى الافعال فلا نسلم انه سد به على نفسه
طريق معرفة الله كما سياتي والاسكافي وان جعل المجبر عارفا بالله دون المشبه لكن المجبر عنده اسوى

حالاً

جاهلًا واشد كفرا من المشبهة كما تقدم ذكر عنه وقال ق المجبرة والمشبهة لا يجهلون الله مطلقا **بل يعرفونه من وجه دون وجه** فيعرفونه من حيث انه محدث للعالم قادر عالم حي موجود ونحو ذلك ويجهله المشبهة من حيث انه قديم ليس بجسم يستحق صفاته في الازل عدل حكيم ونحو ذلك ويجهله المجبرة من حيث انه لا يرى بالابصار وانه عدل حكيم ونحو ذلك وجهل المشبهة اكثر من المجبرة وقال ابو الهذيل هما يعرفان الله تعالى على الجملة دون التفصيل اذ يعرفان انه محدث للعالم وانه قادر عالم حي ونحو ذلك لكنهم لا يعلمونه على التفصيل بجميع صفاته التي تجب له او يستحيل عليه وكيفية استحقاقها ونحو ذلك وهذا القول قريب مما قبله ولا يقال ان المشبهة نقض اعتقاده الاول باعتقاده الثاني حتى صار مثبتا لذات هو جسم نافيا لكل رب سواه فقد نفى الله كما احتج به الشيخ على ع فيما تقدم لانا نقول لا نسلم ان الاعتقاد الثاني نقض الاعتقاد الاول فان من علم ان زيدا في الدار ثم اعتقد انه قاعد فيها والعرض انه قائم او اعتقد انه طويل والفرض انه قصير او نحو ذلك فانه لا يقال انه نقض علمه بانه في الدار والا لزم في كل من اثبت لله صفة زائدة او نفى عنه شيا من صفاته او يكون جاهلا به باقيا على نفسه العلم الاول الا ترى انه يصلح ان يقال ان ابا علي لم يثبت الاله باصفته عنه الصفة الاخص نافيا لكل رب سواه ويقال في ابي القسم انه لم يثبت الاله بالبس له صفة بكونه مدركا ومريدا وكارها زائدة على غيرها من الصفات نافيا لكل رب سواه فكما ان هذا ونحوه ليس بنقض للعلم الاول كذلك اعتقاد المشبهة وان كان كفرا لا يكون نقضا للعلم بالله تعالى على الجملة **قلنا** الدليل على ان المجبرة لا يعرفون الله تعالى انهم **سدوا على انفسهم طريق المعرفة لقولهم بخلق الفعل** وانما قلنا ذلك لوجهين احدهما ان الدليل على ان للعالم محدثا انما هو بالقياس على الفعل في الشاهد حيث قلنا اشتركا في الحدوث فيجب ان يشتركا في الحاجة الى محدث وهو المجبرة قد نفوا الفعل في الشاهد فلا يمكنهم العلم بان العالم لا بد له من محدث وقد تقدم ضعف هذا وان الصحيح ان له طرقا اخر كطريقة ابن الملاحمي وطريقة ابي الحسين على ما تقدم في موضعه وثانيهما انه لا طريق الى ان الله تعالى فاعل للعالم وصانع له لاحد وقوعه بحسب اختياره وعلى وفق قصوده ودواعيه وهذه الطريقة عندهم لا تصلح دليلا على اثبات الصانع الفاعل فانها قد حصلت في احدنا ولم تجعلوه فاعلا ولا صانعا لما يحدث منه فاذا لم يصلح دليلا في الشاهد لم يصلح دليلا في الغائب فاذن لا طريق لهم الى ان الله تعالى محدث للعالم ولا صانع له وحينئذ فانما اضافوا العالم الى الفاعل في اعتقادهم والفاعل في اعتقادهم ليس من وجد الفعل باختياره بل هو شيء اخر فقد اضافوه الى غير الله تعالى وجهلوا الله تعالى بالكلية وصاروا مضيفين للعالم الى فاعل غير معقول كما اضافته الطبايعية والمنجمية واهل العناصر الى النجوم والعناصر ولا شك ان من هذا حاله فهو جاهل بالله غير عارف به البتة واعترض هذا بان الدليل اذا كان دليلا في نفس الامر موصلا الى العلم شاهدا او غايبا فان عدم ايصاله الى العلم في الشاهد لعروض شبهة لا يوجب عدم ايصاله الى العلم في الغائب ولا يخرجه عن كونه دليلا موصلا الى العلم وانما يلزم ذلك لو كان الغائب لا يثبت الا بالقياس على الشاهد لكننا قد بينا عدم الاستعمال في الحاجة الى القياس **نعم** هذا يصلح الزاما للمجبرة ونقضا عليهم فيقال لهم ما ذكرتم من الدليل على اثبات الفاعل في الغائب منقوض بحصوله في الشاهد ولم يدل على الفاعل عندكم فقد تخلف المدلول عن الدليل

فلزم خروج الدليل عن كونه دليلا موصلا الى العلم في الغائب **تنبيه** على القول بان
معرفة الله تعالى جملة ضرورية كما اختاره الفقيه حسام الدين كل من المجبرة والمشبهة وغيرهم عارف بالله
جملة وان جهلوا تفصيلا كما يقوله ابو الهذيل وتشير اليه في الملخص وان كانا لا يقولان بان المعرفة ضرورية
تنبيه اخر قد بنا اصحابنا على كفر المجبرة وجهلهم بالله تعالى ان لا تثبت لهم قربة اصلا قال
قاضي القضاة فلو بنى احدهم مسجد الحرمين مسجدا او نحو ذلك حسبه فمصير عباداتهم قبيحة لانهم لا يعرفون
مستحقها بل قال بعض اصحابنا صلوات المجبرة وعباداتهم كفر لانها موجهة الى غير الله تعالى بل الى رب
يرى يوم القيمة ويخلق القبائح ويريدها حتى ان قائلهم يقول هو بري من رب لا يرى يوم القيمة ولا يكون
مريدا لكل كفر وفاحشة تقع في العالم وهذا ابتناء على جهلهم بالله تعالى وقد تقدم ما فيه **مسئلة**
قد وقع الاتفاق على ان كل كافر التصريح خارج عن امة النبي صلعم وعن اهل القبلة واما
كافر التاويل فقالت به ويوصف الكافر المتاول بانه من الامة ومن اهل القبلة
والصلوة وقيل لا يوصف بشي من ذلك لان امة النبي صلعم هو من صدقه وتابعه وكافر التاويل
غير متابع ولان امة النبي صلعم اسم مدح فلا يستحقه الا المومنون وايضا فالاتفاق على انه اذا قيل
اجماع الامة فانما يراد بالامة المومنون فقط ولانه قد تقدم ان المجبرة والمشبهة جاهلان بالله فلم يصدقا
النبي حينئذ اذ لا يعرفان من ارسله فضلا عن صدقه ولا صلوة لهما ولا قبلة فثبت انهم لا يوصفون
بشي من ذلك **قلنا** الامة كل من بعث الله النبي صلعم ثم صارت في العرف لكل من صدقه واعتقد وجوب
اتباعه سوى كان مومنا ام لا بدليل اجماعنا عن النبي صلعم من قوله ستفترق امتي الى نيف وسبعين الخبر
فجعل كل تلك الفرق من الامة وليس المومنة الا واحدة منها فقط وهي الناجية وكذلك اهل القبلة
والصلوة على من صدق بهما واعتقدهما واذا كانت الامة واهل القبلة والصلوة هم من صدقه
صلعم واعتقد وجوب اتباعه فلم لا يكون كافر التاويل منهم وهو مصدق للنبي عليه السلم ومعتقد
لوجوب اتباعه فان **قيل** فحكم امة النبي كل من صدقه اتريدون التصديق باللسان فقط ام بالقلب
واللسان والاول باطل والا لكان المنافق من الامة فتعين الثاني وحينئذ فلا يكون كافر التاويل
مصدقا لانه لا يعرف ذلك بقلبه لما تقدم انه جاهل بالله وايضا اذا كان جاهلا بالله لم يكن صلوته
صلوة بل كفر على ما تقدم فكيف يقال انه من اهل الصلوة **قلنا** مرادنا التصديق بالقلب لكن لا يشترط
ان يكون عن علم بل اذا كان عن اعتقاد اي اعتقاد كان فانه تصديق ولا شك ان كافر التاويل معتقد
لصدق الرسول صلعم وجازم به وان لم يكن ذلك الاعتقاد علما واما الصلوة فلم نجعله من اهلها
بمعنى انها صحيحة منه بل بمعنى انه يعتقد وجوبها ويصدق بذلك على ما مر **مسئلة ع ومر**
ولا يصلى على المجبرة ولا يدفنون في مقابرنا وكذلك المشبهة وذلك كسائر الكفار
اذ لا فرق بين كفر وكفر وقال ف بل المجبرة له حكم المسلم للشهادتين وكذلك المشبهة
فمن نطق بهما عومل معاملة المسلمين وان كان عقابه عقاب الكفار **لنا** ما مر من انه اذا ثبت
كفرهم وجب ان تثبت احكامه اذ فائدة التكفير انما هي اثبات الاحكام عليه على ما تقدم وانما علم العقاب
فانما نعرفه بالاحكام فاما بهما من دونها لا يصح **مسئلة** **ولما ثبت** كفر المجبرة والمشبهة

قال اكثر العدلية **وامر قتلهم وقتالهم** حيث يقصدون الى ديارهم **الى الامام فقط** لا الى
احاد الناس اذ لا يجوز الغزو الى ديار الكفار الا باذن الامام وقد اجاز جماعة من الفقهاء الغزو الى ديار
الكفار بغير اذن الامام وروي عن المؤيد والمنصور وغيرهما من اهل البيت عليهم السلام عملا بعموم
قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد وهذا عام
لكل المكلفين ولكل الاوقات والامكنة ولا دليل على التخصيص وقال **هشام بن عمرو** الفوطي من
المعتزلة **بل يجوز قتالهم** غيلة لكل احد من غير اذن الامام لما ثبت من ان دارهم دار اباحة لا حرمة
لشي فيها البتة **قلنا** **قتلهم حد** والحدود مختصة بالايمة **واما السبي** لذراريهم **والغنيمة**
لاموالهم **فعلى الخلاف في كونهم مرتدين او ذميين** فمن قال انهم مرتدون كما هو قول الاكثر
اجاز فيهم اذا صاروا اهل شوكة في ديارهم ان يقتلوا ويسبى ذراريهم ويغنم اموالهم ومن قال انهم
ذميون منع ذلك واجرى عليهم احكام الذميين ولو قدر الامام عليه السلام ذكر السبي والغنيمة به
وابتنائه على الخلاف ثم قال وعلى القول بارتدادهم فامر قتلهم وقتالهم الى الامام الى اخره لكان احسنا

مسئلة قال ع مرص **والنظام وبشر وقول الطفل ان الله ثالث ثلاثة كذب** لانه غير مطابق للواقع **لا كفر** لانه لم يستحق عليه عقابا وقال **ابو علي بل هو كفر وكذب**
معفوان عنه اما انه كذب فلما ذكره الاولون واما انه كفر فلان الكفر هو ما يستحق عليه العقاب
العظيم وهذا كذلك وانما منع من استحقاق العقاب مانع وهو سقوط التكليف فهو يسمى كفرا وان
لم يسم فاعله كافرا اذ ليس الكافر مشتقا وهو نظير ما قيل فيمن رمى نبيا ثم امن قبل الاصابة وقال
ط ليس ذلك القول الصادر عن الصبي **بكذب ولا كفر** اما انه ليس بكفر فلما قال الاولون
واما انه ليس بكذب فان الكذب عنده هو الخبر الغير المطابق مع علم فاعله بانه غير مطابق والصدق
هو الخبر المطابق مع علم فاعله بانه مطابق وما لم يكن مع علم كخبر الصبي فليس بصدق ولا كذب
قلنا في الدليل على المذهب الاول الكذب هو الخبر الذي مخبره لا على ما يتناوله ولا غيره لا اعتقاد
وعدمه ولا شك ان قول الطفل الله ثالث ثلاثة خبر **مخبره لا على ما يتناوله فكان كذبا** لصدق
حد الكذب عليه **ولا يسمى كفرا** كما قاله اهل القول الثاني لان الكفر هو المعصية التي يستحق عليها
العقاب العظيم ان لم يمنع مانع وقول الطفل ليس بمعصية **اذ لا يقتضي عقابا** فكيف يكون
كفرا واما قياسهم على من رمى نبيا ثم امن قبل الاصابة ففاسد لان ذلك معصية وانما منع من استحقاق
العقاب مانع اخر وهو التوبة واما هذا فليس بمعصية البتة وكما ان زنا الصبي وشربه الخمر لا يسمى
فسقا ولا معصية وكذلك قوله الله ثالث ثلاثة لا يسمى كفرا والا لكان كفرا غير معصية وهو محال

مسئلة قال ق واكثر البغدادية كل **من قال لا يقدر الله على الظلم كفر** كما هو مذهب
المجبرة ونسب الى النظام والاسواري من المعتزلة لان في ذلك تنقيص الله تعالى ونسبة له الى العجز
تعالى عن ذلك قال **ق** و قد صح انه **تاب النظام عن ذلك** القول ورجع عنه فلا يكون كافرا وقال
لا يكفر اذ هو قايل بان الله تعالى قادر على جميع اجناس المقدورات فلم ينسب اليه عجزا فقط
وقال **ص** ينبغي ان يفصل القول في ذلك فيقال القايل بان الله تعالى لا يقدر على الظلم مع انا نقدر عليه

سبيا العدو وسبيا وسباء اسره كاستباه فهو سبي قاموس بلفظه

واختلف الناس في حكم نطق الطفل بكلمة الكفر فقال اكثر العدلية

ويصح منا ان اريانا نقدر على حنس لايقدر الله عليه كفر كان يقول لايقدران يحج
اهل الجنه منها او لايقدر ان يلقى المومن فى النار اولايقدر ان يفعل من الالم مثل ما يفعله الطالم
فى الشاهد فانه يكفر بهذه المقاله اذ عجزه تعالى و يعجز الله تعالى كفر احماعًا والاولا اى
وان لم يكن مراده ذلك بل يقول الله تعالى قادر على جميع الاجناس لكنه لو فعل الظلم لكان العبد مستحقا
له يخرج عن كونه ظلمًا لاستحاله صدور القبيح منه تعالى لحسنه لايتصور منه الظلم اصلا فانه بهذه
المقاله لايصير كافرا اذا لم يثبت لله صفه نقص واما الخطا فيحتمل ان يقال انه مخط ويحتمل ان يقال
ليس بمخط لان خلافه يعود الى اللفظ فقط و قد تقدمت المسله فى باب العدل **مسلة قد اختلف**
فى معرفه الله تعالى اهى استدلاليه متولده عن النظر فتكون واجبه كما هو قول الجمهور ام هى ضروريه
من فعل الله فلا تكون واجبه لم اختلف هولاء فقيل النظر شرط اعتيادى فقط وقيل بل هى
تحصل من الله الهاما وقيل بطبع المحل وقيل حدث لامحدث له قال الحاكم فهولاء المختلفون
فى وجوب المعرفه لايكفر بعضهم بعضا لعدم الموجب للتكفير وتوقف فى التفسيق فلا نقطع
بعضهم بعسق بعض اذ هو خطا محتمل وقيل بل الاختلاف فى معرفه الله كفر اذا القول بانها ضروريه
غير واجبه يودى الى كون الكفار معذورين وهو كفر احماعًا قلنا انما اختلفوا فى صفه المعرفه
اضروريه ام نظريه الى غير ذلك لا فى الله جل وعلا ولا شى من صفاته فلا كفر حينئذ واما هو خطا
محتمل واما من قال ان الكفار معذورون فى عدم المعرفه فقد كفر قطعا اذ هو كالراد على رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم ولم ينقل عن احد من اهل المعارف القول بذلك **مسله ص**
ويكفر من جوز تعذيب اطفال المشركين اذا اضاف الظلم الى الله تعالى لان الطفل غير
ولانه قبيح والله لايفعل القبيح لعلمه بقبحه وغناه عنه
مستحق فتعذيبه ظلم اذ لا فرق بين ان يقال ظلمه او عذبه وهو غير مستحق ولاشك ان تظليم الله
كفر على ما تقدم فى مسله تكفير المجبره وقال ع لايكفر بل يجوز تعذيب الاطفال لانه لايقول
ان الله تعالى يفعل الظلم بل يقول ان الطفل مستحق وغلط فى حال الطفل لا فى وصف الله تعالى
وتوقف م فى تكفيره وعدمه لا بمعنى انها محتمله لحتمل الكفر وعدمه اذ قد ثبت انه لايجوز كفر لادليل
عليه بل بمعنى انه يجوز ان يكون مراد من جوز تعذيب الاطفال هو ما قاله ع ان الطفل مستحق فيكون
غالطا فى حال الطفل فقط فلا يكفر ويجوز ان يكون عالمًا بانه لايستحق فيضف الى الله تعالى الظلم
فيكفر فسبب التوقف انه لم يعلم مراده **مسله و يفسق** الخارجى احماعا وهو من خرج
على على عليه السلم محاربا له لا من امتنع عن بيعته و متابعته ولم يحاربه كابن عمر وسعد ابن ابى وقاص
ومحمد بن مسلمه وغيرهم فلا نقطع بفسقهم اذ لم يوثر عن على عليه السلم بفسقهم بل قال لم ينصروا الحق
ولم يخذلوا الباطل وقيل بل يكفر الخارجى وهو قول الاماميه وسليمن بن جرير قلنا
المعلوم انه لم يحكم على عليه السلم بكفرهم بل عاملهم معامله الفساق ومنه اخذ الناس احكام
البغاه حتى قال بعضهم لولا قتال على للخوارج ما عرفت احكام البغاه واما تكفيرهم لعلى عليه السلم فقد
تقدم ان تكفير المومن لايبلغ درجة الكفر واما من قال من الخوارج الذنوب كلها كفر فكفر
كل عاص وجوز تكفير الانبيا لانه قد صدر منهم شى من الذنوب فكافر قيل ولابد فى تكفير

من الامر من القول بان كل ذنب كفر وبان الانبيا قد يذنبون فلو قال كل ذنب كفر ولم يجوز على الانبيا
ذنبا قط لم يكفر وقيل بل يقع الكفر بكل منهما على انفراده خلافا لبعضهم فقال لا يكفر وان جمع بين
القولين **قلنا** قوله بان كل ذنب كفر وبان النبي يفعل الذنب اكفار للانبيا قطعا ومعلوم ان
اكفار النبي صلعم كفر اذ هو رد لما علم من الدين ضرورة **مسئلة لا خفى فى تخطئة من**
ارجى فى حق الفاسق يجوز ان يعفو عنه الله يوم القيمة ويدخله الجنة وانما الكلام فى ذلك الخطا
هل يبلغ حد الكفر او لا وفى ذلك تفصيل اشار اليه الامام عليه السلم بقوله ومن قال [illegible] لا من المرجية
وعيد لاهل الصلوة وهم اهل الكبائر من امة محمد النبي صلعم او اثبت الوعيد لهم لكنه جوز الخلف
عليه تعالى فى ذلك الوعيد كفر قطعا اما الاول وهو نفى الوعيد اصلا فلرده ما علم من الدين ضرورة
اذ المعلوم انهم منهيون عن الكبائر موعودون عليها وهذا حيث ينفى عنهم الوعيد مطلقا اى نفيا كليا
واما اذا نفى بعض الوعيد فقط وهو الوعيد بالخلود فى النار او نحو ذلك فلا كفر اذ لا يعلم ذلك ضرورة
واما الثاني وهو تجويز الخلف على الله تعالى فانما قلنا يكفر لاضافته الكذب الى الله تعالى وتكذيب الله كفر
اجماعا وسوى تجويز الخلف فى كل الوعيد او فى بعضه لان نسبة القبح الى الله تعالى مطلقا كفر قليلا كان
القبح او كثيرا على ما تقدم و لا يكفر من جوز استثنا او شرطا غير معلوم فى عمومات الوعيد
اى لا طريق لنا الى معرفة ذلك الاستثنا والشرط كما هو مذهب ابي شمر من المعتزلة ومن ذهب مذهبه او قال
بتعارض العمومين والتوقف كما هو مذهب ابى حنيفة ومن ذهب مذهبه فالقايل باحد هذين المذهبين
لا يكون كافرا اذ ليس رد لما علم من الدين ضرورة وقيل يكفر بل الذاهب الى احدهما مطلقا اذ هو
رد لكتاب الله وادلته الدالة على تخليد الفاسق فى النار وقال كثير من اصحابنا يكفر الذاهب الى المذهب
الاول لان فيه تجويز الالغاز والتعمية على الله تعالى وهو قبيح وقد ثبت ان من نسب الى الله تعالى
قبيحا كفر قالوا والخلاف الذاهب الى المذهب الثاني وهو التوقف للتعارض فانه وان لزم من كلامه ان
يكون فى احد العمومين استثنا او شرط لكنه يقول هو معلوم فى نفسه اذ احد العمومين مخصص بالاخر
قطعا فلم يخاطبنا الله الا بما يمكن العلم به ولكني لم اعرف لقصور نظرى مع حقانيته وذ فيه فتوقفت
قلنا لا دليل على كون كل شى منهما كفرا اما الثاني وهو التوقف فلانه اعتراف بالجهل وانما يكون الجهل
كفرا حيث يكون جهلا بما علم من الدين ضرورة او موديا اليه وهذا ليس شي منهما واما الاول وهو تجويز
استثنا وشرط غير معلوم فلان كونه موديا الى نسبة القبح الى الله تعالى وهو الالغاز والتعمية ليس
بضرورى وانما علم بذلك بالدلالة وحقيقته انه لا يلزم فى كل قول لزم منه اضافة قبح الى الله تعالى
ان يكون كفرا الا اذا كان استلزامه لذلك القبيح ضروريا بان لا يفتقر الى نظر كما قلنا من جوز الخلف
على الله فقد جوز عليه الكذب ضرورة فيكفر لما كان استلزام الخلف للكذب ضروريا وليس استلزام
تجويز الاستثنا والشرط الغير المعلومين للتعمية والتلبيس ضروريا انما هو بالنظر ولو جعلنا مجرد الاستلزام
كافيا فى التكفير للزم تكفير كثير من علما المعتزلة كابى على واصحاب اللطف حيث قال ابو الحسين من الله
الالم لمجرد العوض فقيل لهم لو فعله الله لمجرد العوض لكان قبيحا وعبثا حيث قيل له لو فعل الله
الالم لمجرد الاعتبار كما يقول لكان قبيحا وكاصحاب اللطف حيث قيل لهم لو كلف الله ولم يفعل اللطف

كما تقولون لكان قبيحا ونحو ذلك من هذه الاقوال ونحوها قد لزم منها اضافة القبيح الى الله تعالى وليس
شي منها كفرا لان استلزامها لذلك القبيح ليس ضروريا وانما علم بدقيق النظر **مسئلة ومن**
قال بالرجعة كفر والرجعة رجوع الاموات الى الدنيا قبل يوم القيمة وهو قول بعض
بعض الروافض كما تقدم في الملل والنحل وقيل لا تكفر اذ لا دليل على كفره **قلنا** بل عليه به
دليل وهو انه رد ما علم من الدين ضرورة اذ المعلوم ضرورة انه لا بعثة الى يوم القيمة والراد لذلك
كالراد على النبي صلى الله عليه وسلم فيكفر قال ص ومن اثبت مع الله تعالى معاني قديمة كالجوع والقدرة ونحوها
كفر فيكفر بذلك الاشعرية والكرامية وغيرهم من فرق المجبرة الذين يثبتون معاني قديمة وقيل لا
يكفر اذ لا يجعل تلك المعاني مستقلة قلنا اثبت مع الله ثانيا واثبات الثاني كفر اجماعا
والتحقيق ان يقال ان اثبات المعاني قديمة ثم قال هي غير مستقلة كما قالت الاشعرية ليست الله ولا بعضه
ولا غيره فلا يكفر بذلك اذ هو في التحقيق ناف لها بل قد قيل ان خطاهم في العبارة فقط كما تقدم في موضعه
وكذا من اثبتها ثم قال هي صفات كما قالته الكلابية واذا جعلها مستقلة وغير الله كما جعلتها الكرامية
فانه يكفر لاثباته الثاني مع الله اثباتا محققا فان قيل اليس النصارى كفروا باثباتهم الثلاثة وان
لم يجعلوا شيئا منها غير الله **قلنا** النصارى سموها الهة تارة ونسبوا اليها ما نسبوا وجعلوا القديم
مركبا منها تارة اخرى ونحو ذلك من الاقوال التي هي كلها كفر **مسئلة قال م** ومن اثبت قدرة
العباد على الالوان والطعوم والبرودة كفر لانه قد اثبت لله تعالى شريكا في قادريته الذاتية
اذ لا يقدر على هذه الاجناس الا القادر لذاته وقال ص لا تكفر اذ لم تقدح في العدل والتوحيد غايته
انه جهل بعض مقدورات الله تعالى وليس ذلك يودي الى الجهل بشي من صفاته ولا الى اثبات ما علم
نفيه من الدين ضرورة فيكون خطا فقط فليف والقائل بذلك جماعة من علماء العدلية كابي القسم وغيره
من البغدادية فانهم يقولون بقدرة العباد على هذه الاجناس كلها وابي الهذيل فانه يقول بقدرته
على الحرارة والبرودة وغيرهم من المجبرة **مسئلة قالت الامامية** مخالفة الائمة كفر
كمخالفة النبي صلى الله عليه وسلم لان الامام خليفة النبي وقائم مقامه ومقتفي في الاحكام عليه فيجب ان
تكون مخالفته كمخالفة النبي **قلنا** قد تقدم الكلام في حكم الخوارج وانهم ليسوا كفارا اذ المعلوم انه
لم يكفرهم علي عليه السلم ومنه احدث احكاما للبغاة فعلم منه ان مخالفة الامام مطلقا لا توجب الكفر
بل ان كانت بنصر عدوه او سبه او لسانه ففسق وان كانت بترك نصرته فقط لشبهة عرضت له فخطا محتمل
كما تقدم واما قياس مخالفة الامام على مخالفة النبي فباطل اذ ليس حكم الامام حكم النبي مطلقا وقد
بنت الامامية في ذلك على مذهبهم وهو ان الامام كالنبي مطلقا **مسئلة لا يكفر حاكي
الكفر** ولا من سبقه لسانه به من غير قصد ولا من اكره عليه اتفاقا ومن اظهره متعمدا وهو
غير مكره فقد اختلف فيه فقال ع في اظهار الكفر كفر مطلقا سوى كان مع اعتقاد او من
غير اعتقاد وسوى كان بالقول كاطلاق صفات المحدثات عليه او بالفعل كلبس زي الكفار والسجود
لغير الله الا عند الاكراه فانه يجوز اظهار جميع ذلك مع التعريض كما سياتي ان شاء الله تعالى
وقال م لا يكون اظهار الكفر كفرا الا عند الاعتقاد فقط وهذا هو قول ابي رشيد وقاضي القضاة

واكثر العلما في اظهار الزي والسجود لغير الله لا على نية العبادة لان هذين ليسا صريحين في الكفر
بل يفتقران الى القصد واما ما كان من القول صريحا في الكفر فاظهاره كفر ولا يفتقر الى القصد عند الاكثر
الا ان الامام قد قوى قول من قال في المراة اذا نطقت بالكفر لقصد الفسخ انه لا يكون كفرا الا انها لم تشرح
به صدرا او هو قياس قول ابي هاشم هنا والضابطة في هذه المسئلة ان يقول من صدر عنه الكفر اما ان
يكون ساهيا او متعمدا ان كان ساهيا لمن سبقه لسانه لم يكفر اتفاقا وان كان متعمدا فاما اما ان يكون
حاكيا او مكرها لم يكفر ايضا وان كان غيرهما فذلك الكفر اما ان لا يكون صريحا فانه لا يفتقر الى القصد
او يكون صريحا ان لم يكن صريحا كلباس الزي هزلا والسجود لغير الله تعظيما لا عبادة ففي هذه المسئلة الخلاف
عند ع وق انه كفر وعند م واني رشد وقاضي القضاة والاكثر انه ليس بكفر وان كان صريحا لا يفتقر
الى القصد كان يقول كفرت بالله او الله ثالث ثلاثة او نحو ذلك فالاكثر انه يكفر اعتقده او لا وقال م ان لم
يكن معتقدا لم يكفر وهو قول الامام يحيى والامام علي بن محمد في المراة المرتدة للانفساخ عملا بظاهر
قوله تعالى ولكن من شرح بالكفر صدرا وقواه الامام عليه السلام كما تقدم **لنا** لو لم يكن اظهار الكفر
مع عدم الاعتقاد كفرا لجاز اظهاره لبعض المنافع كما انه لو لم يكن كفرا حال الاكراه جاز اظهاره لدفع
الضرر اذ كل ما حسن للدفع حسن للنفع ولابي هاشم ان يقول اظهار الكفر من غير اعتقاد قبيح لكنه
يستباح بالاكراه كما ان شرب الخمر وترك الصلوة واخذ مال الغير قبيحة فلا نسلم ان كل ما حسن
للدفع حسن للنفع وقد احتج لابي علي ان اظهار كلمة الكفر اختيارا او مجرد الاستخفاف والاستخفاف كفر
اتفاقا وقد احتج م بان قال **لو كان** اظهار الكفر من غير اعتقاد كفرا لما ابيح بالاكراه اذ
الكفر لا يصير مباحا البتة فهذا يدل على انه كان قبل الاكراه قبيحا فقط ثم صار بالاكراه مباحا كما في
شرب الخمر وما ذكر معه ولهم ان يقولوا اذا جاز خروج القبيح عن كونه قبيحا بالاكراه جاز خروج
الكفر عن كونه كفرا انه ايضا اذ لا فرق وقد احتج ابو هاشم بقوله صلى الله عليه واله وسلم الاعمال
بالنيات فهذا صريح في ان مجرد الفعل من غير قصد لا يكون كفرا هكذا قيل **فرع** ويجوز للمكره
على الفعل الكفر فعلا كان او قولا **اظهاره بقدر** للضرر الذي يصير به الشخص مكرها لا يجوز له ان
يفعله الا **تعريضا** فقط فمن اكره على السجود للصنم سجد بنية انه لله جل وعلا ومن اكره على القول
بان الله ثالث ثلاثة نطق بذلك ناويا ان ذلك مقالة النصارى مثلا او نحو ذلك وذلك لانه لا يستباح بالاكراه
الا ما وقع الاكراه عليه ولا يصح الاكراه على افعال القلوب اذ لا يطلع عليها الا الله تعالى وقال ابو
الهذيل ان لم يعرف التعريض جاز له ان يظهر ذلك ويكذب وقيل ان لم يخطر بباله التعريض له لم يكفر
وان خطر بباله التعريض له ثم تركه ولم يتعرض فانه يكفر واصحابنا يقولون لا بد ان يخطر بباله التعريض
او يتمكن من اخطاره اذ هو متكلف بالتعريض فلا بد من التمكن منه ولو قيل خلو فعل الكفر والنطق به
عن الارادة مطلقا كاف في التخلص من فعل القبيح اذ قد خرجت الصيغة عن كونها نطقا والخبر عن كونه
كذبا فلا يجب التعريض المذكور لكان قويا وسياتي في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مزيد
ايضاح لهذا وقالت **الازارقة** من الخوارج **لا يجوز** اظهار الكفر مطلقا ولو اكره عليه **لنا** على جوازه
عند الاكراه قوله تعالى **الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان** لكن الافضل ترك الاظهار ولو ادى الى قتله

لما فيه من حفظ الدين ببذل الروح وقد مدح النبي صلعم ياسرًا و زوجته حين أكرهاها و عمارًا ابنهما
على الكفر فامتنعا عنه حتى قتلا ونطق به عمار بلسانه دون قلبه وفيه نزل الا من اكره الآية **ولا يجوز**
التقية على الانبيا فيما يتعلق بالاداء وتعيينه امرا لنبوة وان جاز في غير ذلك والعالم يحرم عليهم التقية
في ذلك **لتاديتها الى ان لا نعلم المصالح** اذ كنا نجوز في كثير من الواجبات انه انما فعلها تقية ولست
بواجبة وفي كثير من القبائح انه تركها تقية فقط ولست بقبيحة فتبطل اكثر التكاليف الشرعية وهو معلوم
البطلان **ويجوز** التقية للامام اذا المانع منها في النبي منتف فيه ولا مانع اخر فتجويزه حسن **قيل** ويجوز
ايضا **للنبي** كما يجوز لغيره وهو قول بعض الامامية وقال سليمان **بن جرير لا** يجوز التقية **لا** لا للنبي
ولا للامام **ولا يجوز** التقية عند من اجازها ممن تقدم **مع عدم الخوف** بل انما يجوز مع الخوف الموجب
لها وقالت **الامامية تجوز** التقية **بكل حال** من كل متكلف وعاقات اي سوى كان ثم خوف ام لا قالوا وعلى علسلم لم يزل في تقية
طول عمره وكذلك سائر ائمتهم عندهم **قلنا** العقول تجوز التقية مع عدم الخوف **يستلزم ان لا**
تثق بقول **لاحد ولا بفعل** له اصلا **لتجويز تقية** منه وليس من بدا انه ظاهر و قد علم بطلانه
مسئلة ولا يجوز التقية بضرر الغير
نحو قتله او ضربه او قطع عضو من
اعضائه او سبه او قذفه او نحو اخذ ماله المجحف لان الاضرار بالغير قبيح لا يمكن خروجه عن كونه قبيحا
لانه عار عن جلب نفع ودفع ضرر واستحقاق فلا يجوز التقية الا بما يمكن خروجه عن كونه قبيحا كشرب
الخمر وترك الصلوة ونحو ذلك اذ عدم الاكراه يكون شرطا في كونه قبيحا فوجود الاكراه يزول شرط
القبح وظلم الغير مطلقا قبيح من غير شرط فلم تجز به التقية ولم يبحه الاكراه في حال من الاحوال وقالت
الامامية تجوز التقية بكل قبيح حتى **بالقتل والظلم** لان دفع الضرر عن النفس واجب باي وجه حصل
الدفع **قلنا لا** يجوز للشخص ان **يدفع** الضرر **عن نفسه بضرر غيره** وهذا الاستدلال نفس
المتنازع فيه الا ان يراد فيه فيقال لان ضرر الغير قبيح لا يخرج عن كونه قبيحا كما تقدم وانما يجب دفع
الضرر عن النفس اذا تعرى عن سائر وجوه القبح والا لكان دفع الضرر حسنا قبيحا لا واجبا **فان**
قيل اليس قد جاز للشخص ان يدفع ضرره باخذ مال لا يجحف من مال غيره وان اغتنم ذلك الغير فكيف
جاز دفع الضرر بضرر الغير **قلنا** انما جاز ذلك من وجه السمع وحسنه علمنا ان الله تعالى قد تدارك
لذلك الغير باعواض يجبر بها ما لحقه من الغم بسبب اخذ ماله وهو نظير ما تقدم في ذبح البهائم **تنبيه**
اطلق اصحابنا انه لا يجوز التقية بعرض الغير ولا بسبه مطلقا واطلق بعضهم الجواز وقال ليس باعظم
من كلمة الكفر ومن سب الله تعالى وقال بعضهم ان بالم المقذوف والمسبوب لم يجز وهو حسن
كاخذ المال المجحف والا جاز مطلقا اذ هو حسن كاخذ مال لا يجحف واختاره الامام علسلم **مسئلة**
انما لا يجوز دفع الضرر عن النفس بضرر الغير اذا لم يكن ذلك الغير هو الضار فان كان هو الضار وجب
دفع الضرر عن النفس بضربه ولو بقتله لان ضربه في هذه الحالة حسن لاستحقاقه ولا خلاف في ذلك
وانما الخلاف في الهوام الضارة **في العادة** كالحيات والعقارب ونحوها او نتولها كالوزغ ونحوها وعاقات هل يجوز من جهة العقل قتلها
ابتدا من غير مدافعة ام لا فقال الاكثر **لا يجوز قتلها ابتدى عقلا** وانما يجوز العقل قتلها في حال
المدافعة فقط **بل** انما يجوز قتلها ابتدا **سمعًا** فقط لورود السمع بقتل ما يضر في العادة مطلقا مدافعة

95

كان العتل امراسدا وقال ق بل يحون قتلها ابتدا لان الخوف منها ضرر لا تندفع الا بقتلها **قلنا**
قتلها ابتدا من غير مدافعه لها اضرار لها وكل اضرار بالغير عار عن جلب نفع ودفع ضرر سابق
فلا يدري به ظلم لان هذا هو حقيقه الظلم والظلم قبيح فقتلها ابتدا حسبه قبيح عقلا وانما حسن
سمعًا فقط وصار قتلها حسنًا لان فيه نفعًا لها وهو ما تدرك الله لها من الاعواض في مقابلة ضرر القتل الذي
اباحه لنا فخرج عن كونه ظلمًا **مسله من اثبت الرويه** على وجه الحقيقه
كفر اتفاقا من مثبتي كفر التاويل لاستلزامه التشبيه واما من اثبتها من غير تكييف كما قاله الاشعريه
فقد اختلف فيه فقال ع م ل ولا تكفر مثبت الرويه من غير تكييف اذ هو نافي للرويه
الموجبه للتشبيه وانما اثبت ما لا تعقل فيكون ذلك خطا لا يبلغ حد الكفر وقال النظام وشيوخ المعتزله
والجعفران جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر واكثر البغداديه بل تكفر من اثبت الرويه على اي وجه
اثبتها اذ فيه اثبات صفه لله تعالى مستحيله عليه **قلنا** انما غلط في حقيقه الرويه حيث جعلها
من غير تكييف والرويه لا تكون الا عن تكييف لا انه غلط في صفه الله تعالى بل قد نفى عنه الصفات
الموجبه للتشبيه وهو كونه في مكان او شاغلا لجهة من الجهات الست فلا يكفر حينئذ اذ الكفر انما
تكون في مثل هذا باثبات صفه او نفيها على وجه مخل بالعدل والحكمه وهو منتف ها هنا **مسله**
قال اه لا يكفر من اطلق الجسميه على الله تعالى حتى يفسر فان قال معناه انه قائم بنفسه
لم يكفر بل اخطا في العباره وان قال انه جسم على الحقيقه كفر وقال ع من اطلق على الله تعالى انه
جسم وهو يعرف موضوع الجسم في اللغه فانه يكفر لان اللفظ انما يحمل على الحقيقه وعلى ما هو
مرج فيه وموضوع له الا ان يطلقه عليه اطلاقا مقيدا نحو ان تقول هو جسم اي قائم بذاته
او تقول هو جسم لا كالاجسام فانه لا يكون كفرا اتفاقا وانما الخلاف حيث يطلقه عليه من غير
تقييد **قلنا** من اطلق الجسميه على الله تعالى فان لفظه محتمل للخطا في العباره فقط نحو ان
ان يريد انه غني قائم بنفسه كما تقوله الكراميه واذا كان اللفظ محتملا للكفر وعدمه لم يقع به التكفير
الا بعد التفسير كما ان من اطلق القول بانه تعالى يرى لا يكفر الا بعد التفسير اتفاقا وانما كان يحمل
على الحقيقه لو لم يوجد من يسميه جسمًا اي قائما بذاته او يجعله مرئيا من غير تكييف فاما بعد وجود من
يقول بذلك فانه يجب ان يسال مطلق الجسميه والرويه اي المذهبين يريد ويصير اللفظ حينئذ به
كالمشترك على ما سياتي **مسله قال النظام** واكثر المعتزله ولا يكفر من اطلق القول
بانه تعالى قضا بالمعاصي اذ القضا لفظه مشتركه بين الخلق والامر والعلم على ما تقرر في باب
العدل فلا يكفر بمجرد الاطلاق حتى يفسر لاحتمال ان يريد بالقضا العلم فيكون مخطيا في الاطلاق
من غير تقييد وان صرح بانه يريد الخلق والامر فلا شك في كفره حينئذ وقال جعفر بن مبشر بل
يكفر بمجرد الاطلاق قبل التفسير وقد قيل ان جعفرا يعني بتكفيره بمجرد الاطلاق اذا عرف منه
انه اراد الخلق فاما اذا لم يعرف منه شي فلا يكفر حتى يفسر كما تقوله الجمهور وهكذا القول في الالفاظ
المشتركه لمن اطلق القول بان لله تعالى يدًا او عينا او نحو ذلك فانه لا يكفر حتى يفسر لاحتمال ان
يريد المعنى الصحيح **مسله ولا يكفر من انكر خلق القران**

ح: اختلف القائلون من العدليه بكفر التاويل في حكم من اثبت الرويه ه غايات

ح: واحتج هولاء بان مثبت الرويه مشبه لله بخلقه اذ لا يعقل رويه الا للجسم او لون فاذا اعتقد رويه الباري فقد اعتقد من جنس ما يرى فكان مشبها ولا ينفعه نفي التكييف ه غايات

ح: بالتحيز والاعضا والجوارح لانه لا يصير بمجرد اجرا اللفظ مشبها لله بخلقه ه غايات

ع: واللغه تقتضي ان الجسم ما له طول وعرض وعمق فكان اطلاقه كفرا ه ش غايات

ان اقر بحدوثه كما هو قول محمد بن شجاع من المعتزلة وعمرو اذ اخطا في العبارة فقط وهو اطلاق
لفظ نفي الخلق مع الموافقة في معناه الذي هو الحدوث سقدير فيكون ذلك خطا محتمل فقط لا كفرًا
فان قال بقدم القران و انكر حدوثه كفر لاثباته مع الله ثانيًا واما اذا اقر بحدوث القران الذي
هو الحروف والاصوات لكنه اثبت الكلام النفساني وجعله قديمًا كما هو مذهب الاشعريه فقد تقدم
الكلام فيه عند الكلام في احكام من اثبت المعاني القديمة **مسئلة ومن خالف في القران**
بان انكر كونه كلام الله او وحيه وتنزيله على نبيه كفر خلافا لبعضهم وقال
لا يكفر لانه فعل القادر واما كلام الله الحقيقي فقد عدم وانما هذا حكاية عنه **قلنا** كونه
كلام الله على الجملة معلوم من الدين ضرورة فمن انكره فقد رد ما علم من الدين ضرورة
فيكون كافرًا وكونه فعل القادر الان لا يخرجه عن كونه يسمى كلام الله حقيقة كما يسمى ما يلفظ به
الرواة عن الغير كلام ذلك الغير حقيقة **مسئلة قال ع** ويكفر من انكر كون الله سامعًا
مبصرًا في الحال اذ هو نفي لصفة من صفاته الواجبة له فمن اطلق انه ليس بسامع ولا مبصر في الحال كفر
وان لم يفسر وقال م لا يكفر لمجرد الاطلاق لان لفظه محتمل فيجب ان يطلب منه التفسير فان اثبته على
مثل صفة المبدل لكن سماه عالمًا لا سامعًا مبصرًا لم يكفر حينئذ اذ لا اعتبار باللفظ مع الموافقة
في المعنى كما هو مذهبه فيمن اطلق كلمة الكفر غير معتقد معناها وان نفى ان يكون له صفة بكونه سامعًا
مبصرًا البتة ومنع من اطلاق اللفظ كفر لنفيه صفة من صفات الذات وارادة ما علم من الدين ضرورة
من وصف الله بكونه سامعًا مبصرًا واما اذا وصفه بكونه سامعًا مبصرًا ونفى ان يكون له بذلك صفة
زائدة على كونه عالمًا كما هو مذهب البغدادية لم يكفر اذ لا يخل ذلك بالتوحيد والعدل بل هو كمن نفى الصفة
الاخص وان كان في ظاهر قوله م ان الجهل بالصفة الاخص جهل بالله وسياتي في اللطف ذكر شيء
من هذا ان شا الله تعالى

كتاب الامامة وهي رياسة عامة شرعية

لشخص واحد ليس فوقها يد والعلم بها جملة من فروض الاعيان وتفاصيلها من فروض
الكفايات **مسئلة اختلف** الناس في الامامة هل هي تجب عقلا ام لا فقالت بعضهم
لا تجب عقلا اذ ليس في العقل ما يقضي بوجوبها وانما تجب سمعًا فقط وقالت الامامية و ق
والجاحظ وابو الحسين بل تجب عقلا ايضا واختلف تعليلهم فقالت الامامية تجب عقلا لكونها لطفًا
فان المكلف اذا عرف الامر والنهي والقائم بحدود الله كان اقرب الى الطاعة والبعد عن المعصية ولان
الخلق كلفوا اصابة الحق مع انه لا يؤمن عليهم السهو والغلط فلابد من قائم ينبههم على ذلك ويرجعون
اليه في مشكلات دينهم ويكون معصومًا عن السهو والغلط والا لزم التسلسل **قلنا** لا نسلم
انا نعلم انها لطف من جهة العقل وذلك لان اللطف مطلقا على ضربين خاص لبعض المكلفين او الائمة
دون بعض وعام لكل مكلف في كل عصر فان كانت الامامة لطفا خاصا فمعلوم انه لا طريق الى اللطف
الخاص كالتكاليف الشرعية الا السمع والا لعرفنا بعقولنا وجوب الصلوة والصوم ونحوهما واذا
كان كذلك لزم ان لا يكون لوجوب الامامة طريق الا السمع وهو الذي نقوله وان كانت الامامة
لطفا عامًا وجب ان يكون لها وجه تقتضي اللطفية وذلك لان اللطف العام كالمعرفة بالله لا بد له

و هو كون المكلف معه اقرب الى فعل الطاعه و ترك المعصيه

المعلوم انه للامامه حتى تصير به لطفا عاما وما ذكروه من بيان اللطفيه فباطل

اما الاول من الوجهين فلان المعلوم في كثير من الناس انه يفسد مع الامر والناهي او يتساوى فيه

الحالات فكيف يقال بانها لطف عام وايضا يلزم ان يكون في كل محله امام لانه ابلغ في اللطفيه وايضا

يلزمهم ان يكون التكليف في ايام غيبته الطويله عندهم قبيحا لانه تكليف مع منع اللطف واما الثاني

منهما فلانه يلزمهم ان يكون التكليف حال غيبته قبيحا كما تقدم وايضا فان الله قد مكنهم من دفع

الغلط والسهو بما نصبه من الادله والحجج فهم يرجعون اليها في مشكلات الدين ولا يحتاجون الى الامام

في ذلك اصلا فبطل ان يكون طريق معرفه الامامه كونها لطفا عقليا وقال بل الامامه

عقلا وذلك لان المعلوم اذا كان للمسلمين رئيس يجمع شملهم ويلم شعثهم

ويمنع ظالمهم وينصر مظلومهم وينظر في مصالحهم فانه يكون اعظم لنفعهم واصلح لمعاشهم ومعاملاتهم

ففي الامامه حسم من دفع فساد النظام وفساد الاحوال ما لا يخفى ولهذا نرى اهل كل محله يتبادرون

الى نصب رئيس لهم يفزعون اليه في النوايب ويلجون اليه في الحوادث فلولا علمهم بوجوب ذلك لما بادروا

اليه يصح ذلك لان الامامه انما تجب على الامام ولا يجب عليه ان يدفع الضرر عن غيره

عقلا دفع الضرر فكيف يقال تجب الامامه لدفع التظالم والفساد بين الناس

والفرق بين قول الاماميه وقول ق ومن معه من المعتزله ان الاماميه يقولون تجب من جهة

العقل قيام معصوم جامع للشرايط و ق ومن معه يقولون تجب عقلا قيام رئيس يجمع الكلمه ويتولى

السياسه واما كونه جامعا للشرايط فانما تجب سمعا فقط وبهذا يظهر ان كثيرا مما رد به عليهم غير وارد

وهو قول الاشعريه جميعا

وان لم تجب عقلا وقال و هشام الفوطي من المعتزله وضرار

من المجبره تجب الامامه وجوبا مستمرا لا عقلا ولا سمعا وان اختلف مقالات هؤلاء فالاصم يقول

لا تجب الا عند ظهور الظلمه وظلم الخلق فيجب لدفع ذلك الظلم والحشويه يقولون لا تجب مطلقا

لعدم الدليل وهشام يقول لا تجب على الامام القيام اذا خشي القتل وثوران الفتنه

على وجوبها وما لا يتم الواجب

الا به فهو واجب كوجوبه واول من استدل بهذا الدليل نجم آل الرسول القسم بن ابرهيم عليه السلم

ثم ذكره السحاب ع وم وقد اعترض بان قيل ما انكرتم ان وجوب الحد ونحوه مشروط بوجود

الامام كوجوب الزكوه فانه مشروط بالنصاب والحج فانه مشروط بالاستطاعه وهذا الاعتراض

اقوى ما يرد على هذا الدليل وقد اجيب عنه بجوابات اقواها ما ذكره بعضهم وهو مبني على اصل

وهو ان الامر اذا ورد مطلقا غير مقيد وجب تحصيل ما لا يتم الا به وقد ثبت ان وجوب الحد ونحوه

ورد مطلقا فوجب علينا تحصيل شرطه لانه شرط في الاداء لا في الوجوب كالامر بالصلوه فانه لما كان

مطلقا وجب علينا تحصيل شروطها اذ هي شروط في الاداء فقط لا في الوجوب بخلاف الحج والزكوه

اما الحج فالامر به ورد مقيدا بالاستطاعه فكانت الاستطاعه شرطا في الوجوب والامر بالزكوه ورد

ورد مرتبا على وجود المال نحو قوله صلعم في مائتي درهم خمسة دراهم وفي اربعين شاة شاة ونحو
ذلك فكان النصاب شرطا في الوجوب فظهر الفرق بين الحد ونحوه وبين الزكوة والحج ونحوهما واستدل
على وجوب الامامة باجماع الصحابة فانهم فزعوا الى اقامة الامام حالا بعد حال وقال ابو بكر لا بد لهذا
الامر ممن يقوم به واقروه على ذلك وانما وقع الخلاف في محلها فقط

مسئلة اتفقت المعتزلة والاشعرية على انه لم ينص النبي صلعم على امام بعينه بل ثبتت امامة ابي بكر ومن بعده
بالعقد والاختيار فقط وقالت الزيدية بل نص صلعم على علي والحسنين عليهم السلام اما
النص على علي فمتواتر المعنى ومنقول بالنقل على الخلاف بين اصحابنا لكنه خفي المعنى وهو حديث المنزلة
وحديث غدير خم واحاديث اخر تدل على انه وصي بعده صلعم وقد استدل بكتاب الله تعالى نحو قوله
انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الاية وهذه الادلة كلها قد كورت مستوفاة في كتب اصحابنا فلا نطول
الكلام بها واما الحسنان فالنص عليهما قوله صلعم الحسنان امامان قاما او قعدا وغير ذلك مما ذكره اصحابنا
في هذا المقام وقالت الامامية بل نص صلعم على اثني عشر اماما علي ثم الحسن ثم الحسين ثم علي
بن الحسين ثم محمد بن علي الباقر ثم جعفر بن محمد الصادق ثم موسى بن جعفر ثم علي بن موسى الرضا ثم محمد بن علي
ثم علي بن محمد ثم الحسن بن علي ثم محمد بن الحسن المنتظر واتفقوا على علي والحسنين واختلفوا فيمن بعدهم
اختلافا كثيرا وبعضهم لم ينقل بالنص الا على علي دون الاثني عشر وقد مر ذلك ذكر اختلافهم في الملل
والنحل واتفقوا على ان ذلك النص جلي وكان معلوما للصحابة ضرورة كما يعلمون ان الكعبة هي القبلة
وان الصلوات خمس ونحو ذلك من ضروريات الدين ثم اختلفوا فقالت فرقة منهم ان الفروع حاصلة
من ذلك الوقت الى يومنا هذا وان مخالفهم يجحدون ما علموا ضرورة وقالت فرقة ان الامامية ارتدت به
وكفرت حيث كتمت ذلك النص وتواطت على كتمانه وقد صار الان دلالة لا ضرورة فمخالفهم الان غير جاحد
للضرورة وقالت البكرية بل نص صلعم على ابي بكر وهم فرقتان فرقة ادعت ان ذلك النص جلي
ضروري كما ادعت الامامية في نصها وفرقة ادعت انه استدلالي اما بكتاب الله تعالى وهو قوله تعالى
ستدعون الى قوم اولي باس شديد وكان الداعي هو ابو بكر حيث دعا الى قتال اهل الردة على ما ذكره
المفسرون واما بالسنة وهو حديث الصلوة ونحوه وهذا هو قول الحسن البصري لنا على صحة ما
ذهبنا اليه الزيدية ان نصه صلعم على علي في خبري المنزلة والغدير وعلى الحسنين بقوله الحسن
والحسين امامان الحديث متلقى بالقبول لا ينكره احد من المخالفين وذلك نوع من الاجماع فوجب حينئذ
العمل به والمصير اليه واما النص على غيرهم كما ادعت الامامية والبكرية فانه لم يقبل فكان احادا
لا يوجد به في هذه المسئلة القطعية وعلى تقدير انها ظنية فلا يعارض ادلتنا المتلقاة بالقبول ومما يدل
على بطلان ما ادعته الامامية من النص الجلي ان يقال لو كان كذلك لشاع وذاع وظهر للموافق والمخالف
وهذه الطريقة هي التي عرفنا بها عدم معارضة القران وصلوة سادسة وحج الى غير الكعبة ونحو ذلك
ولو جوزنا تواطي الامة على كتم ذلك النص الضروري لجوزنا كتمهم لكثير من اصول الشرايع فرع وضع ما موس فلا نقع الثقة
بشي من التكاليف الشرعية وهو ظاهر الفساد اما قول المعتزلة فرع الصحابة يوم السقيفة
الى العقد والاختيار ولم يعول على غيره حتى اختلف المهاجرون والانصار وجرى من الامر ما جرى

النص الذي يدعيه الزيدية على علي عليه السلم فانه مردود بانهم لم ينكروا لفظ النص ومتنه فانه متلقى بالقبول على ما تقدم بل انما انكروا مدلوله فقط وهو نظري يمكن جهله لاحتياجه الى التامل ومن ثم قلنا انه نص خفي لا جلي وقال قاضي القضاة وقد ذكر كلام الزيدية هنا هذا هو الكلام الذي يليق بالعلماء حيث جعلوا ذلك النص خفيا يدخله الشبهة ويخالطه الالتباس فلا يعلم الا بالنظر والاستدلال وحينئذ لا يلزمهم شيء مما لزم الامامية اصلا مسئلة اختلف الناس في طريق الامامة فقالت الزيدية وتنعقد الامامة بالدعوة مع الكمال واجتماع الشرايط وسواء حصل مع ذلك عقد واختيار ام لا وقالت المعتزلة والاشعرية لا تنعقد بمجرد الدعوة بل انما تنعقد بالعقد والاختيار للاجماع يوم السقيفة على ثبوت امامة ابي بكر بالعقد والاختيار قلنا لا اجماع يوم السقيفة مع خلاف علي عليه السلم وغيره من اكابر الصحابة على ما سيأتي تنبيه اذا بطلت امامة الامام بفسقه ثم تاب فالاكثر انه لا يحتاج الى تجديد الدعوة او العقد وقيل يحتاج الى ذلك وقالت الامامية لا تنعقد الامامة بشيء من ذلك بل انما تنعقد بالنص فقط قلنا هذا بناء على اثبات النص في الاثني عشر وقد بينا انه لا نص والا لنقل الينا وظهر امره اذ هو مما تعم به البلوى من اصول الشرايع كالصلوات الخمس والقبلة وصوم رمضان ونحو ذلك ومثل هذا لا يجوز ان يكون غير متواتر ولا تجوزنا اثبات كثير من اصول الشرايع ولم ينقل الينا نقلا متواترا وفي ذلك هدم التكاليف وابطال الشرايع وقال الاكثر و تنعقد امامة الامام بنص الخليفة عليه اماما معينا كنص ابي بكر على عمر بن الخطاب واما بهما كنص عمر على احد الستة وقال ع وشرط مع ذلك النص تسليم الباقين ورضاهم لكي يكون اجماعا وقال سليمن بن جرير للخليفة ان يفعل ذلك النص لكن لا يفعله على طريق الالزام بل يكون موقوفا على الرضا به بعد ذلك فان لم يرضوا به لم يثبت امامته وهؤلاء الذين اثبتوا نص الخليفة من طرق الامامة حجتهم على ذلك عمل الصحابة بعهد ابي بكر الى عمر بن الخطاب فكان اجماعا منهم على ذلك قلنا لا دليل على ان الخليفة اليه ذلك النص حتى ان له ان ينص على من شاء فان الامامة وطرقها شرعية ولا دليل في الشرع على ان نص الخليفة طريق اليها واما ادعاوهم الاجماع من الصحابة على العمل بذلك النص فانه غير مسلم اذ لا اجماع على خلاف علي عليه السلم وغيره من الصحابة ومنهن ان سكوته في ذلك على تقدير تسليمه لا يدل على رضاه وانما كان للمصالح مسئلة قال الاكثر ولا تنعقد الامامة بالغلبة والقهر من دون اجتماع الشرايط خلافا للحشوية والكرامية ومن ثم زعموا ان الحسن ابن علي عليه السلم هو الباغي على يزيد بن معوية عليهما اللعنة قال مولانا عليه السلم قلت وبعض الفقهاء ايضا وهو النواوي من فقهاء الشافعية وغيره لنا على ان الغلبة ليست بطريق اجماع الصحابة على تحري الافضل لقول عمر لابي بكر لما قال ابو بكر بايعوا احد هذين الرجلين يعني عمر وابا عبيدة ما علمت لك فيه في الاسلام غير هذه اتقول هذا وانت حاضر الحضر انكر على ابي بكر ذلك لما علم انه افضل منهما وجعلها عمر شورى بين ستة لما اعتقد انهم افضل الموجودين من الصحابة في ذلك الزمان وهم علي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وعثمن بن عفان ويدل على اعتبار الصحابة الافضلية

ان بعضهم قال لابي بكر لما ولى عليهم عمر ما تقول لربك وقد وليت علينا فظا غليظا فقال ابو بكر ا
اقول اللهم اني وليت عليهم خيرهم في نفسي ولا يجب في الامام كونه اعلم الامة الا عند الامامية
بناء منهم على ان الشرع كله انما يوخذ منهم منه لانهم نفوا القياس والاجماع والاجتهاد واخبار الآحاد وقالوا
في الامام غنية عن جميع ذلك فلا بد ان يكون عالما بجميع العلوم الدينية والدنياوية كالصنائع واللغات
والطب ونحو ذلك وجعلهم الامام على هذه الصفة مع تجويزهم عليه الغيبة الطويلة مما يوجب السافض
لسقوط التكليف عن الخلق وكلاهما باطل قلنا في الرد عليهم لم يوجد حكم الامامة الا في الصحابة
ومعلوم انهم لم يتخيروا الاعلم بل قالوا لابو بكر قد كان ابو بكر وعمر يرجعان الى راي غيرهما وكثيرا
ما يرجعان الى علي عليه السلام وقول عمر لا ابقاني الله لمعضلة لا يكون فيها علي بن ابي طالب مما تكرر في حوادث
متعددة وقولكم كل كم افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت ونحو ذلك ومعلوم انه لم يقدح احد
في امامتهم بشيء من ذلك واذ القصد بانتصاب الامام هو القيام بما فوض اليه من حفظ بيضة الاسلام
بالجهاد واقامة الحدود وتولية القضاء ونحو ذلك وهذا يكفي فيه الاجتهاد الذي يمكن معه استنباط
الاحكام ورجوعه في بعض الحوادث الى غيره مما لا يقدح في اجتهاده اذ ليس ذلك تقليدا بل هو اتباع
للحجة ويجب كونه افضل الامة او كالافضل منهم ولا يصح ان يكون مفضولا الا لعذر كان يكون
الافضل به آفة منفرة كالبرص والجذام او يكون به ما يعجز لاجله عن القيام بامر المسلمين كالعمى
والاقعاد ونحو ذلك خلافا لبعض البغدادية فانهم يجوزون امامة المفضول وقالت الحشوية تجوز امامة المفضول مطلقا
سوى كان ثم عذر ام لا وذلك بناء منهم على مذهبهم ان مجرد الغلبة موجب للاتباع والانقياد له
وان لم تجتمع فيه الشرائط لنا على وجوب كون الامام افضل الامة تحري الصحابة الافضل كما
في قول عمر لابي بكر انقول هذا وانت حاضر وفي حديث الشورى ونحو ذلك وقالت الجارودية من
الزيدية والامامية لا تجوز امامة المفضول مطلقا لا لعذر ولا لغيره قلنا اذا كان
المفضول اصلح جاز اذ الاصلحية لا يعارضها معارض لانه المقصود من الامامة كما لو كان الافضل اعمى
او نحو ذلك فان غيره اصلح منه قطعا اذا كان جامعا للشرائط وان كان ذلك الاعمى افضل منه تنبيه
قال الامام يحيى عليه السلام معنى كون الامام افضل ان تكون الشرائط المعتبرة فيه اكمل واتم لا على معنى
ان ثوابه اكثر اذ لا يعلم مقادير الثواب الا الله تعالى انتهى وحسبك قول اصحابنا انها تصح امامة
المفضول للعذر كان يكون الافضل اعمى فيه تسامح لان الاعمى ليس بافضل بمعنى ان الشرائط المعتبرة
فيه اكمل لكن ما فسر به الامام يحيى الافضلية في هذا الموضع مما لا يستغني عن النظر وسياتي التنبيه عليه
ان شاء الله تعالى تنبيه اخر قال الامام يحيى عليه السلام ايضا انما لا تجوز امامة المفضول اذا كان جامعا
للشرائط اذ المقصود هو القيام بمصالح المسلمين فاذا حصل المقصود فلا فرق بين ان يكون فاضلا او مفضولا
والمعلوم من الصحابة انهم لم يشترطوا ذلك لقول ابي بكر وليتكم ولست بخيركم ونحو ذلك وحينئذ لا تكون
على اشتراط الافضلية دليل انتهى وهذا هو مذهب ابي الحسين الخياط والاسكافي من المعتزلة وغيرهما

مسئلة والاجتهاد شرط في الامامة عند اكثر الامة

لاجماع الصحابة اذ لم يوخذ امر الامامة الا منهم ولم ينصبوا الا مجتهدا وان احتاج الى الغير في راي او نحو غيره ام

فانه لا ينقض اجتهاده ولا يبطل امامته خلافا للامامية فانهم لا يجوزون في الامام ان يرجع
الى غيره في شي من الاشيا البتة **قلنا** المعلوم ان النبي وكان صلعم يرجع الى غيره
في الاري والحروب وفتح المغلقات ومشاورته لاصحابه في اسارى بدر وحرب الاحزاب
ونحوهما مما لا ينكر لكن ليس له ان يتبعهم الا فيما وافق نظره واجتهاده ومن ثم قلنا للامام ان يرجع الى
الى غيره في بيان وجه المسئلة ودليلها كما كان عمر يرجع الى علي في كثير من الحوادث اذ ليس ذلك رجوعا منه
الى اجتهاد الغير وانما الممتنع ان يقلد في نفس الحكم من غير ان يظهر له دليل في ذلك وهذا انما لا
يجوز للامام ولا لغيره من المجتهدين وعن الغزالي وغيره من الفقها جواز امامة المقلد للضرورة وبه قال
الامام يحيى اذا عدم المجتهد كما في الحاكم وقد تقدم في خطبة الكتاب ذكر علوم الاجتهاد مفصلة
فلا حاجة الى اعادتها وكذا ما ذهب اليه الامامية من اشتراطهم العصمة في حق الامام
وانما بنوه على اصلهم ان الامام كالنبي يوجد منه الشرايع على بدع
والاحكام فيجب ان يشترط فيه ما يشترط في النبي صلعم وقد تقدم فساده ومن العجب انهم اشترطوا
في الامام ان يكون معصوما من الصغاير والكباير بخلاف النبي فانما يكون معصوما من الكباير فقط به
تنبيه قد ذهب بعض الزيدية الى ان الامام لا يجوز فيه ان يكون مبطنا للفسق ولا طريق الى
معرفته بل يجب على الله تعالى ان يظهره حتى يعرف فيرفض امامته والا لجوزنا في كل امام ان يكون به
ملحدا او زنديقا في باطن الامر وفيه من التنفير ما لا يخفى ولانه يجب امتثال اوامره في قتل النفوس واخذ
الاموال ونحو ذلك فلا بد ان يكون مامون الباطن والا لكان اقداما على ذلك اقداما على ما لا يومن كونه قبيحا
وهو لا يخفى ولا نسلم ما ذكروه من التنفير والصحيح انه لا يشترط وممن قال بذلك السيد ابو العباس الحسني
وانما يجب امتثال اوامره بحسب الظاهر كما يجب العمل بشهادة الشهود وان جاز كونهم كاذبين والعمل بقول
الراوي وان جاز كونه كاذبا وامثال ذلك في الشرع كثير **مسئلة ولا تصح** الامامة في غير قريش خلافا للحشوية وبعض
عند المعتزلة والزيدية واكثر الاشاعرة وغيرهم من المجبرة الخوارج
فانهم اجازوها في جميع الناس ولو عبدا او نبطيا لقوله صلعم اطيعوا السلطان ولو كان عبدا
حبشيا **لنا** على ان الامامة لا تصح في غير قريش دليلان احدهما اجماع الصحابة فان الامر استقر
على ذلك بعد منازعة الانصار يوم السقيفة حين ارادوا ان يبايعوا سعد بن عبادة فاحتج
عليهم المهاجرون بالقرب من رسول الله صلعم وكونهم من قريش فلم يكن لكلامهم منكر ولا راد به
راد بل انقادوا لذلك طايعين فكان اجماعا ومن ثم قال علي عليسلم لما بلغه ان الانصار لما طلبوا الامر به
لو كان الامر فيهم ما كانت الوصاية بهم ثانيهما قوله صلعم الايمة من قريش وهو مما تلقي بالقبول
فكان حجة قطعية فان قيل اثبات الامامة فيهم لا ينافي اثباتها في غيرهم اذ لا يعمل لمفهوم المخالفة به
قلنا ليس هذا عملا بالمفهوم بل بالمنطوق وذلك ان الجمع المعرف باللام من الفاظ العموم فيكون المعنى
كل الايمة من قريش فلو ثبت امام من غيرهم لانتقض العموم ولم يكن كل الايمة من قريش وقد ثبت ان
كل الايمة من قريش هذا تناقض وهو محال على ان المهاجرين استدلوا بهذا الحديث على عدم صحة
الامامة في غير قريش فتلقي كل الصحابة متنه ودلالته بالقبول فكان اجماعا عليهما معا ق

مسئلة اتفقت المعتزله والزيديه على جواز خلو الزمان عن امام قائم

واما خلوه عن من يصلح للامامه فقد اختلفت فيه وقاضي القضاه وغيرهما يجوزان

جامع لشروطها وان لم يدع اليها وينتصب لها وقال بل

ان يخلو عن من يصلح للامامه من قريش حينئذ للضروره ولما يتعلق بها من التكاليف الشرعيه

كما قيل في المفضول انها تصح امامته مع الفاضل اذا حصل في الفاضل عذر لئلا يبطل ما يتعلق بالامامه من التكاليف

قلنا قد ثبت ان صلعم وانها لا تكون في غيرهم البته يصح

ان فيهم ان لا يكون فيهم من يصلح لها الا قاله ع لما ينبني عليها

من التكاليف العظيمه الشرعيه الشامله للامه اذ لو تعذرت فيهم مع بقا التكليف للزم احد امرين اما

جوازها في غيرهم فيكون نقضًا لما ثبت من انحصارها فيهم واما عدم جوازها في غيرهم فيكون تكليف

الامه بما ينبني عليها من الحدود ونحوها تكليفًا لما لا يطاق وانه محال وقد ثبت ان تلك التكاليف دائمه

مستمره اذ ورد الامر بها مطلقا غير مقيد على تمام الا ان هذا الدليل يقتضي انه لا يخلو الزمان عن امام

قائم والاتفاق على جواز خلوه منه كما مر واصحابنا يقولون في هذه المسئله لا يجوز ان يخلو الزمان من صالح

للامامه من اولاد البطنين اذ هم معدنها عندنا على ما ياتي بيانه وان كان في كلام بعضهم ما يقتضي جواز

خلو الزمان منه (ك) **مسئلة ولا يجوز في وقت واحد**

فمن سبق له العقد والاختيار او الدعوه على الخلاف فهو الامام دون الباقين وقال ابن سلمين

من المعتزله يجوز ان يوجد في وقت واحد من يصلح للامامه الا رجل واحد والا لكان به

خصيصه بها دون غيره تخصيصًا من غير مخصص وهو لا يجوز **لنا** فعل عمر بن الخطاب

وهو شورى بعقد خمسه منهم لسادسهم فلولا ان كل واحد من السته يصلح لها

لما صح ذلك وقد كان ذلك بمحضر من الصحابه ولم ينكره احد منهم قط وايضا فان الحسن والحسين كانا صالحين

للامامه وقد كان الامام مع اجتماعهم هو الحسن فقط وقولهم انه تخصيص من غير مخصص مردود بان

السبق بما هو طريق الى الامامه من العقد والاختيار او الدعوه هو المخصص واشبه ذلك خطاب المرء الواحد

من وليها فان من سبق له العقد من وليها فهو الاولى بها دون الاخرين **فرع واذا وجد جماعه**

يصلحون للامامه فانه يقام منهم من علم ان الناس اقرب الى طاعته واجابته ان دعا وتوا في ذلك قال

اذ قد ثبت للقرعه اعتبار في الشرع

من غيره وان كانوا جميعًا قرشيين صالحين للامامه وذلك لمكان قربه من رسول الله صلعم قال القاضي

وهذه المسئله طريقها الاجتهاد والنظر فقط وقال بل ان كان بعضهم

عربيًا وبعضهم عجميًا ان كان بعضهم ذليلا وبعضهم عزيزا واما كان اولى لانه

اقرب الى خلعه وازالة بدعه وابطال شوكته اذا ظهر فساده وعدم صلاحيته وهذا الذي اعتبره ضرار

باطل قطعا لانه لم يعتبر عند عقد الامامه ما كان اقرب الى الخلع والازاله بل كان اقرب الى نفاذ الامر

وقوة الشوكه لان ذلك هو المفضي الى صلاح الامه والمقوي لشوكة الاسلام فكان هو المعتبر دون

غيره **مسئلة قد اختلف** من جعل للامامه معدنا ومنصبا مخصوصًا في ذلك المعدن فقالت

اي منصبها الذي لا تصلح الا فيه هو الحسن والحسين عليهما السلام
ودرتها وذلك الواقع من الامه لان الناس على فرق ثلث فرقه
اجازتها في ساير الناس وفرقه اجازتها في قريش فقط وفرقه في البطنين فقط وكانت صحتها في البطنين
مجمعًا عليها لمن قال بصحتها اما من اجازها في ساير الناس فقد تقدم بطلان
مذهبه واما قوله صلعم اطيعوا السلطان ولو كان عبدا حبشيا فمحمول على عامل الامام للاجماع
على ان العبد لا يصح تصرفه بغير اذن سيده واما من اجازها في ساير قريش فلا حجه له وقوله صلعم
الايمه من قريش لا يقتضي ذلك لان من للتبعيض فوجب حمله الا قتصار على المجمع عليه وترك المختلف
فيه **فان قيل** كيف تدعي الاجماع على صحتها في جميع اولاد البطنين مع خلاف الامامية في ذلك
قلنا لما ابطلنا قولهم بالنص الذي يدعونه في اولاد الحسين فما تقدم كان خلافهم ساقطا
لا يلتفت اليه للعلم ببطلانه **فان قيل** مدعاكم هو قصرها على البطنين فكيف يصح الاحتجاج بالاجماع
عليه والاجماع انما هو على صحتها فيهم لا على قصرها عليهم **قلنا** لم نحتج بالاجماع على قصرها عليهم
بل القصر له طرفان صحتها فيهم ونفيها عن غيرهم فاحتججنا على الطرف الاول بالاجماع وعلى الثاني بعدم
الدليل وقد اشار الامام الى هذين الطرفين وكيفيه الاحتجاج عليهما لان الامامه شرعيه وانما يوخذ
احكامها من الشرع ولا دليل في الشرع يدل على جوازها في غيرهم فوجب نفيه **فان قيل** لسنا نسلم
ان عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول فكيف تستدلون بعدم الدليل على جوازها في غيرهم على عدم
الجواز **قلنا** عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول في الامور العقليه واما في الشرعيه فيدل
والا لجوزنا تكاليف شرعيه كثيره ولا دليل عليها وفيه هدم الشرايع وبطلان التكاليف وانه محال وقالت
بعدنها وهذا قول الاثني عشريه منهم وغيرهم وان كان منهم من يقول
بامامه محمد بن الحنفيه ومنهم من يقول بغير ذلك على ما تقدم في الملل والنحل **لنا** على بطلان مذهبهم
حيث ابطلنا قولهم بالنص وقلنا لو كان النقل لظهر لانه مما تعم به البلوى وقالت المعتزله
بعدنها قريش جميعًا كما تقدم بيانه ومن ثم قالت
المعتزله بامامه الناقص والاشج من بني اميه ونحوهما في الدين والعدل من بني العباس **قلنا**
مع مخالفه علي عليه السلم وغيره من افاضل الصحابه على ما تقدم وسياتي زياده ايضاح
مسله قالت المعتزله واكثر الزيديه والاشعريه والخوارج في زمان واحد
سوى تقاربت ديارهم ام تباعدت اذ العمال مع التباعد يقوم مقام الامام الاخر وقالت
وهو المحكي عن الناصر عليه السلم واحد قولي المرتضى وقول الامام يحيى وهو مذهب
الجاحظ وعباد من المعتزله فهولاء كلهم قالوا يجوز امامان اذا تباعدت الديار وقطع بينهما سلاطين
الظلم كما كان الهادي عليه السلم والناصر عليه السلم في وقت واحد وكان الناصر يقول من كان في ناحيتنا اجاب
دعوتنا ومن كان في ناحيه الهادي اجاب دعوته وكثير من اهل البيت يقول لم تثبت امامه الناصر
الا بعد موت الهادي عليه السلم **لنا** على انه لا يجوز امامان في وقت واحد اجماع الصحابه على ذلك
فان الامر استقر عليه للمهاجرين فقال عمر بن الخطاب

... ذكره الحاكم ملت وكلامه جار على القياس لانه لا يلزمه عند قيامه العلم اليقين بانه لا قائم غيره لتعذر ذلك عليه و قد بلغنا ان المويد بالله ...

سبقان في عقد اذن لا يصلحان فاتقادوا لذلك كلهم وصاروا اليه جميعهم فكان اجماعا وقد
احتج من اجاز امامين في وقت واحد بانه اذا جاز نبيان او اكثر في وقت واحد جاز امامان ه والجواب
ان ذلك انما يصلح ردا على الامامية حيث منعوا ذلك عقلا وسمعا واما المعتزلة ومن معهم فانهم
يجيزونه عقلا وانما منعوه سمعا فقط للاجماع المذكور اولا **مسئلة ابو هاشم واذا عقد**
مع عقد الاول منهما ان كانا في وقتين وان كانا في ... كلاهما حسين
يجب ان ... العقد لاحدهما وذلك ... على امراة حيث يعقد بها كل واحد منهما
على زوج في وقت واحد فانه يبطل العقدان ويستانف العقد لاحدهما وقال
فمن خرجت القرعة عليه فهو الامام **قلنا** ... فكيف يكلس اثبات الامامة
بها وان سلم انها مشروعة فانما شرعت في شيء من مسائل الفقه الظنية ولا يلزم منه اعتبارها في الامور
القطعية **تنبيه** اذا اسر الامام اسرا ما يوسا او حدثت به علة ما يوسة بطلت امامته والاياس
هو غلبة الظن فاذا دعا امام اخر حال الاياس صحت امامته فاذا تخلص الاول فقيل سلم المفضول
للافضل والاصح ان الثاني هو الاولى وكل متعبد باجتهاده في الاياس وعدمه بعد النظر والتامل
فليس للامام ان يلزم الرعية مذهبه حيث ادعا انه ايس من نفسه وادعت الرعية انها ايست واقامت
سمحا اخر ... قال الحاكم فان قام كل واحد منهما في ناحية من الارض على انفراده و
فكل واحد منهما امام اذا حكم بما تحكم به الائمة ... ووجب امتثال اوامره ونواهيه
بقيام الاخر وانه كان قيامهما في وقت واحد والتبس الحال في ذلك
في احكامه حتى يستانف العقد لاحدهما **واعلم** ان استئناف العقد انما هو على كلام من
يجعله طريقا للامامة واما اصحابنا فانهم يقولون اذا دعا امامان كاملا الشرائط في وقت واحد او التبس
المتقدم منهما فانه يجب ان يسلم احدهما لصاحبه فان امتنع مع تساويهما علم انهما يريدان الدنيا فبطل
حسد وان ادعا احدهما في الاخر نقصا وجب على الناس البحث عنه وطلب معرفة فيه فان وجد ذلك
النقص حتى صار من هو فيه غير كامل الشرائط او مفعولا وجب رفضه حسد وقتاله ان امتنع
وان لم يعلم صدق احدهما ولا كذبه فيما ادعيه مع بذل الجهد في طلب معرفته وجب التوقف فيهما
مسئلة ومن ... طريقا الى الامامة كما هو مذهب المعتزلة ... عنده
شرط ان يكون الجميع ...
... اذ المعتبر عندهم هو ان يعقد خمسة
لساجسهم فاذا عقد له واحد برضا الاربعة الباقين كان كافيا وقال ...
... ان بايعه من
اهل الحل والعقد ... اذ المعتبر هو العقد وهو يحصل بالواحد **لنا** ان المعلوم
انه لم يوجد طرق الامامة واوصافها الا من فعل الصحابة ومعلوم انه ...
... ابن الخطاب
... يوم السقيفة ... بلثه غيرهما ... بن سعد بن
الخوارج ... فعرفنا انه لا بد من الخمسة اما ان يكون كلهم عاقدين او بعضهم عاقد مع رضى الباقين
انما فلما جعلها عمر شورى من الستة ... بن عوف ... بن عفان
وكل ذلك مما اجمع عليه الصحابة فكان حجة وهذه المسئلة لا كلام لاصحابنا فيها اذ لا يقولون

بالعقد ولا يسلمون ما احتج به من الاجماع **تنبيه** العقد هو البيعة وهي اخذ العهد على المناصرة
والطاعة قال الامام عليه السلم والظاهر انه لابد فيها من وضع اليد كما دلت عليه الروايات والاخبار
مسألة قالت الزيدية جميعًا الا النترية والامام بعده صلعم علي ثم الحسن ثم الحسين
وذلك للاخبار المشهورة واغا قال المشهورة ولم يقل المتواترة لان فيها ما اختلف في تواتره ولكنه
متلقى بالقبول وهو معنى الشهرة فيصير حجة في القطعيات لانه صار مجمعا عليه كخبر المنزلة وقد استدل
اصحابنا على امامة علي عليه السلم بخمسة ادلة اولها القرآن وهو قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الاية وانما لم يذكرها الامام عليه السلم اما لخفا الاستدلال بها وكثرة ما فيه من الشغب واما لان
سبب نزولها احادي فلا يعمل به هنا او نحو ذلك **وثانيها خبر الغدير المشهور**
وقد استدل به من وجوه اربعة الاول ان المولى لفظة مشتركة في الاصل الا انه قد صار الغالب عليها
في العرف هو المالك للتصرف فيجب ان يحمل عليه الثاني انه وان سلم الاشتراك لكن في الخبر قرينة لفظية
وهو قوله الست اولى بكم من انفسكم فانها تدل على ان المراد بالمولى هو المالك للتصرف الثالث ان
فيه قرينة معنوية وهو ان ما عدا المالك للتصرف لا يصح ارادته اما لانه مستحيل كما في المعتق او لانه
معلوم لكونه ابن عمه ومحبه وناصره فتعين ان المراد هو المالك للتصرف الرابع انا وان سلمنا
ان لا قرينة فانه يجب الحمل على كل المعاني الصحيحة دون ما لا يصح كالمعتق وثالثها خبر المنزلة
ووجه الاستدلال به انه استثنا النبوة وهو يدل على الاستغراق ومن جملة منازل هرون عليه السلم الخلافة
فان قيل هذا انما يستقيم لو عاش هرون بعد موسى فاما وهو مات قبله فلا يصح **قلنا**
نحن نعلم قطعا انه لو عاش بعده لكان خليفته قطعا فالمنزلة ثابتة قطعا وبطلانها بعارض الموت لا ينفي
في ذلك ورابع الادلة اجماع اهل البيت على انه الامام بعد رسول الله صلعم واجماعهم حجة كما ثبت في موضعه
وخامس الادلة انه قد ثبت ان عليًا عليه السلم افضل الناس بعد رسول الله صلعم وما في الصحابة مفضولون
وامامة المفضول لا تصح لكن هذا لا يدل على امامته بل على بطلان امامة من سواه فقط واما الحسنان
فالدليل على امامتهما الحديث المشهور المتلقى بالقبول وهو قوله صلعم الحسن والحسين امامان قاما
او قعدا وابوهما خير منهما وقد اعترضت المعتزلة هذا بانه لو ثبت النص على علي عليه السلم لذكره احد
وقت نزاع الصحابة يوم السقيفة ولاستدل به امير المؤمنين على امامته ولم يجز له كتمه ولم يجز له
تركه ولا جاز للصحابة كتمه وقد ثبت انهم كانوا اهل انقياد للحق وثبات عليه والجواب انا لا نسلم
ان عليا عليه السلم لم يذكره بل قد ذكره بعد بيعة ابي بكر ويوم الشورى من الفضائل الدالة على امامته
وتقدمه ما شاع وذاع من ذلك قوله عليه السلم وقد طلبت منه البيعة لابي بكر والله يا معشر
المهاجرين لنحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ما كان فينا القاري لكتاب الله الفقيه في الدين العالم
بالسنة المضطلع لامر الرعية وقال ايضا انتم ادعيتم على الانصار انكم اولى بهذا الامر لمكان محمد صلعم
فاعطوكم المقادة لاجله فلما احتججنا عليكم بمثل ما احتججتم به على الانصار ونحن اولى برسول الله صلعم
حسبا ونسبا الى اخر ما ذكره ومنه خبر المناشدة فانه احتوى على نيف واربعين فضيلة واما
الصحابة فلم يفعلوا ما فعلوا عنادا وتمردا بل لجهلهم بافضليته عليه السلم وتقدمه لان تلك الاخبار

الداله على امامته اسند لابيه تدخلها الشك والغلط واما ترك علىسلم قتالهم لمصالح راها فى ذلك وهو مرفوع بالسند الصحيح الى ابن واثله قال كنت على الباب يوم الشورى اذ دخل على علىسلم فسمعته يقول بايع الناس ابا بكر فسمعت واطعت ثم بايعوا عمر فسمعت واطعت ويريدون ان يبايعوا عثمن اذن اسمع واطيع لكنى محتج عليكم انشدكم الله هل تعلمون فيكم من احد احق برسول الله منى الى اخر المناشدة بطولها حتى قال فى اخرها اللهم اشهد وكفى به شهيدا بينى وبينكم اسمع واطيع واتبع واصبر حتى ياتى الله بالفتح من عنده شانكم فاصنعوا ما بدا لكم ثم قال هذه الابيات

محمد النبى اخى وصهرى	وحمزة سيد الشهدا عمى
وجعفر الذى يضحى ويمسى	يطير مع الملائكة ابن امى
وبنت محمد سكنى وعرسى	مسوط لحمها بدمى ولحمى
وسبطا احمد ابناى منها	فمن هذا له سهم كسهمى
سبقتكم الى الاسلام طرا	غلاما ما بلغت اوان حلمى

وقال الاكثر من المعتزله والخوارج والاشاعره وهو قول البتريه من الزيديه بل الامام بعده صلىالله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمن ثم على وانما قالوا ذلك للاجماع الواقع من الصحابه على امامتهم على هذا الترتيب قلت لا اجماع مع خلاف على علىسلم وغيره من اكابر الصحابه كطلحه والزبير وابى ذر وعمار والمقداد وسعد بن عباده على ما ذلك مشهور عنهم [illegible] فان الاتفاق على ان عليا علىسلم لم يبايع ابا بكر فى الحال فمنهم من قال انه بايع بعد نصف سنه وقيل غير ذلك والصحيح انه لم يبايع قط **واعلم** ان المعتزله لما ادعوا الاجماع على ابى بكر وعمر وعثمن قالوا ثلث مسايل احدها لو نعم ايمه ٭ وثانيها ان الامامه فى ساير قريش وثالثها ان طريقها العقد والاختيار ولما ابطل اصحابنا هذا الاجماع بطلت هذه المسايل الثلث وقد مر الكلام فى كل واحد منها وقول البكريه والحسن البصرى بالنص على امامه ابى بكر باطل لان الصديق طلب البيعه ولو كان منصوصا عليه لم يطلب البيعه وقوله يوم السقيفه وقد ارادوا ان يبايعوه بايعوا احد هذين الرجلين يعنى عمر بن الخطاب وابا عبيده بن الجراح ولو كان منصوصا عليه لم يعدل عن نفسه الى البيعه لغيره ومثل هذا ما قاله ابو بكر على روس الاشهاد بعد ان بويع اقيلونى فلست بخيركم وقال له عمر لا نقيلك ولا نستقيلك فكيف يطلب الاقاله من هو منصوص عليه واما استدلالهم بقوله تعالى ستدعون الى قوم اولى باس شديد الايه فلا نسلم ان المراد بها ابو بكر فان سلمنا فليس فيها تصريح بامامته واما استدلالهم بانه قد استخلفه الرسول صلىالله عليه وسلم فى الامامه الصغرى فيقاس عليها الامامه الكبرى فلا نسلم انه الذى استخلفه بل ذلك بامر عايشه وان سلمنا ذلك فلا يصح قياس الامامه الكبرا عليه لعدم الجامع بينهما اذ قد يصلح للامامه الصغرى من لا يصلح للكبرى ٭ **مسله** وقضاء ابى بكر فى فدك صحيح وفدك سبع قريات متصلات اجلى منها اهلها من غير ان يوجف عليهم بخيل ولا ركاب فصارت ملكا للنبى صلىالله عليه وسلم فقط وكانت غلتها فى كل سنه ثلثمايه الف دينار فلما ولى ابو بكر بعد موت رسول الله صلىالله عليه وسلم جات فاطمه رضى الله عنها وقد لاثت خمارها على راسها ومعها لمه من نسايها

وخدمها اهلها تجر اذيالها حتى اتت اليه وهو في مجلس المهاجرين والانصار فنيطت دونها ملاءة وقعدت خلفها فاجهش الناس لها بالبكا فلما سكنوا احطبت خطبة بليغة ثم سالت ميراثها من ابيها صلعم فقال لها انت رسول الله صلعم اني سمعت رسول الله صلعم يقول انا معاشر الانبيا لا نورث ما خلفنا صدقة فصدقه سائر الصحابة في ذلك وشهد بسماعه من النبي صلعم بعض المهاجرين ايضا فسكتت فاطمة رضي الله عنها انقيادا للحق وطوعا للشرع ثم قالت فان ابي اخلى سهاما من فدك فطلبها الشهادة وكان علي في الفرع فشهد هو وام ايمن فقال لها زيدي رجلا مع علي او امراة مع ام ايمن ولم يكن من مذهبه الشاهد مع اليمين فلم تجد شاهدا اخر فحكم حسب ما يقتضيه ظاهر الشرع فكان قضاؤه صحيحا وروي انه سئل زيد بن علي عن ذلك فقال لو كان ذلك لما قضيت الا بما قضى به ابو بكر والقول بصحة ذلك الحكم هو مذهب جمهور المعتزلة وبعض الزيدية وبعض الزيدية وجمهم جميعا انه قد ثبت عصمة علي عليه السلم فقوله حجة قطعية لا يجوز مخالفتها فكيف يطلب مع شهادته شهادة شاهد اخر فيكون الحكم بما خالف شهادته مخالفا للقاطع فيكون باطلا **لنا** على صحته انه بعد ان تولى وتمكن منه وكذلك الحسن والحسين اذ لا يجوز لهم تقرير الباطل ومعلوم انه لم ينقضه احد منهم ايضا لفاطمة ولغضبوا لها ولم سكتوا او صححه انه اول حكم حكموا به بعد رسول الله صلعم فلو كان مخالفا للشرع لانكروه اشد الانكار ولم تكن الصحابة لتسكت على تبديل الشرع الشريف الا ترى ان خلعهم عثمان وقتله لمرّ به رجلا وابوابه رحلا ونحو ذلك فكيف بتبديل الشرع الشريف وطلم بنت رسول الله صلعم وقال بعض اصحابنا ان النبي صلعم وهب فدكا لفاطمة قبل موته باربع سنين وقبضته وبنت عليه درها وعمالها فلما مات الرسول عليه الصلوة والسلام ارسل ابو بكر رجلا من قريش اخرج عمالها ورفع يدها وطلب منها الشهادة فجرى ما جرى وقال اصحابنا الاقرب عندي ان ابا بكر صدقها في دعوى الهبة لكنه مات النبي قبل تسليمه اليها وكان مذهبها ومذهب امير المومنين ان الهبة تصح من غير قبض كما هو مذهب اهل البيت عليهم السلام وكان مذهب ابي بكر انها لا تصح الا بالقبض كما هو مذهب اكثر الفقهاء فقضى ابو بكر بحسب مذهبه واجتهاده فكان قضاؤه صحيحا ولم يكن لمن بعده ان ينقضه لكن عند اصحابنا ان قضاءه مبني على صحة ولايته وهو غير صحيحة فلو نقضه بعد ذلك علي والحسنان عليهم السلام لصح ذلك لكنهم تركوه لمصلحة اخرى وقد روي ان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه نقض حكم ابي بكر ورد فدكا على اولاد فاطمة عليها السلام واما ما يرويه الامامية ان ابا بكر رد فدكا لفاطمة وكتب لها بذلك كتابا ودفعه اليها فاستقبلها عمر واخذ منها الكتاب وخرقه ودفعها حتى اسقطت احدى الطلاعها وغير ذلك من الاكاذيب التي لا يلتفت اليها **تنبيه** قال اكثر الزيدية قول علي عليه السلم حجة يقطع الاجتهاد كقول النبي صلعم لما ثبت من عصمته ومن ثم كان حكم ابي بكر باطلا وقال بعضهم لم يكن قوله الا كقول سائر الصحابة يجوز مخالفته والعدول عنه الى غيره من اقوال الصحابة لانه قد ثبت ان المتفقهين كانوا يختارون الاخذ بقوله او بقول غيره من الصحابة ولم يكن ثم نكير قط ولا الامام المعصوم بالله عليه السلم قولان في ذلك

مسئلة اتفقت المعتزلة على امامة عثمن بعد عمر بن الخطاب ثم اختلفوا في حكمه

بعد احداثه فقال التي احدثها

في امامه ولاتيه منها ما روي من حدث المصاحف وتحريقها او غسلها ومنعه بن مسعود عن مصحفه

ومنها حديث ابي ذر وتغيبه الى الربذه ومنها حديث عمار وضربه ومنها رد مروان واعطاوه الاموال

العظيمه وقد كان نفاه النبي صلعم ومنها توليه محمد بن ابي بكر ثم امر بقتله وغير ذلك مما عابه عليه

الصحابه حتى كان ذلك سببا في قتله فهذه الاحداث لا تبطل بها ولايته عند الاكثر بل بقي معها

امامته او قتل مومن فسق اجماعا فكيف بقتل الامام كذا بفسق خاذله ايضا لان

حد لان الامام المتوجب للطاعه فسق وحسبك لحب التبري ممن قتله وخذله ولا نسلم ان شيا من

تلك الاحداث التي ذكروها تبطل امامته وهو العقد والاختيار

والاجماع من الصحابه على صحة ولايته في ابتدا امره فيها اذا ليقين لا يرتفع بالشك

وتحقيقه ان امامة الامام لا تبطل بعد ثبوتها الا بالفسق او بطلان احد الشروط وليس شي من هذه

الاحداث يوجب التخطيه فضلا عن الفسق اما حدث المصاحف فقد اصاب في ذلك ويدعى ان يعد

ذلك من مناقبه وله المنه العظيمه على المسلمين لانه قد كان اخذ كل واحد منهم مصحفا غير مرتب

فجمعهم على المصحف الذي كان في عهد رسول الله صلعم وعهد الخليفتين بعده ولولا ذلك لظهر من

الفساد ما لا يمكن تداركه ولا يعترض على عثمن بابن مسعود بل يعترض على ابن مسعود بعثمن واما

تحريقها ان صح فلعله لم يكف فيها الغسل واما فعله مع ابي ذر ومع عمار فللامام ان يفعل ذلك

اذا راى فيه المصلحه وقد كان يصدر منهما ما يودي الى توهين امره واما رد مروان فقد قيل انه قد كان

استاذن رسول الله صلعم في ذلك وايضا فان المنفي اذا تاب يجوز رده واما اعطاوه الاموال

فلعله من خاصة ماله واما حديث محمد بن ابي بكر فقد حلف عثمن انه لم يكن له في ذلك علم ولا امر وانما

كان سبب احداثه مروان بغير اذنه وما روي من ان عليا عليه السلم خذله ورضي بقتله فهو صحيح بل روي

انه بعث الحسن والحسين لنصرته وانما تاخر لظنه انه لا مخافه عليه وقد روي انه تبرى من دمه فعن

الحسن البصري انه قال ان لقي حلقه علي بن ابي طالب عليه السلم اذ جاءت الصيحه من دار عثمن فرايته رافعا يديه

الى السما وهو يقول اللهم اني ابرى اليك من دم عثمن لما اشكل عليه امر عثمن

وقاتليه وقال لا ادري ما حكمهم عند الله تعالى توقف

التاركين لنصرته في فقطع بفسقهم وقال سلمن من علماء الزيديه بل عثمن

اذا احرق القران ورد قامر قاه رسول الله صلعم واستخف باكابر الصحابه الذين

علم من رسول صلعم اكرامه لهم واوى من طرده رسول صلعم ونفاه ونحو ذلك وهذا كله كفر وبعض

وهو جماعه من المعتزله وغيرهم يرى خلع عثمن باحداثه ويجعلها مبطله لامامته وقال

واحكم ببقا ايمانه واصابته في افعاله واحداثه ولعله لم يفعل شيا

منها الا لمصلحه واقول الاصل بقا ايمانهم ولعلهم فعلوا ما فعلوه لعذر ومصلحه

فانوالاهم الجميع بحسب الظاهر فانا من ايمانهم على يقين ولا نستفي بالشك فيه

عند الله تعالى فيجوز ان يكونوا كلهم ناجين او هالكين او منهم الناجي ومنهم الهالك **مسئلة**
واجمعت الامة على امامة علي عليه السلم بعد الثلثة ابي بكر وعمر وعثمان الا القليل
وهم جماعة من الصحابة لم يقولوا امامته كابن عمر وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة وكعب بن مالك
واسامة بن زيد وغيرهم وقيل انهم بايعوه ولكنهم امتنعوا ان يقاتلوا معه فبعضهم خطاه عليه السلم
في حرب اهل الجمل وهو حربه لطلحة والزبير وعائشة ومن معهم وقد خرجوا على علي عليه السلم مطهرين
الطلب بدم عثمان فخرج عليه السلام في اثرهم فقتل منهم من قتل ورد عائشة الى المدينة بعد ان اعتذرت
اليه واعترفت بالذنب وليس في قتالهم عليه من غضاضة بل هو الواجب عليه وينبغي ان يعد ذلك من مناقبه
عليه السلم كيف وقد بشره النبي صلعم بذلك حيث قال ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين وانما الناكثون
هم طلحة والزبير وحزبهما لنكثهما البيعة وبعضهم خطاه على عليه السلم في حرب اهل القبلة
وهم معوية وحزبه والخوارج كاهل النهروان وذلك لقوله صلعم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله الخبر وبعضهم توقف في حكمه عليه السلم وفي امامته وقد روي ان عليا عليه السلم قال لجماعة
المتخلفين عن نصرته اليس قد بايعتم من قبلي قالوا بلى قال فلم كرهتم القتال معي وقد قاتلتم معه قال
له سعد بن ابي وقاص ابغ لي سيفا اقاتل به معك له لسان وشفتان يتكلم يعرف المومن من الكافر قال
عليه السلم اهكذا اشترط الناس علي ولا يفهم ثم قال لمحمد بن مسلمة وانت فما منعك من القتال معي قال لا استحل
ذلك قال ولم قال لان ابن عمك رسول الله صلعم دفع الي سيفي وقال قاتل به المشركين فاذا رايت به
رجلين من اهل الصلوة يقتتلان فات احدا فاعترضه بسيفك حتى تكسره والزم الارض حتى ياتيك يد
خاطئة او منية قاضية وقد اعترضته به كذا قال لي رسول الله صلعم حتى كسرته ثم قال عليه السلم لابن عمر
وانت فما منعك من القتال معي قال لا استحل قتال اهل الصلوة فقال له اترغب عن ابيك وابي بكر
وقد استحلا قتال اهل الصلوة ثم قال لاسامة وانت فما منعك من القتال قال لاني عاهدت ابن عمك
رسول الله صلعم ان لا اقاتل احدا بعد يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وسبب هذا ان
اسامة قتل رجلا على عهد رسول الله صلعم يقال له مرداس وهو يقول لا اله الا الله فعنفه الرسول
صلعم على ذلك فعاهده على ما ذكره **قلنا** قد ثبت ان اهل الجمل ومن خرج على علي عليه السلم من اهل
القبلة كمعوية والخوارج بغاة فقد عمل في قتالهم بمقتضى قوله تعالى فقاتلوا التي تبغي
فقد امر بقتال كل باغ فينبغي ان يعد قتالهم من مناقبه عليه السلم وفضائله فكيف يخطى فيه **تتمة**
اتفق الزيدية والمعتزلة على القول بان امامة علي بعد الثلثة قطعية وذهب بعضهم الى انها ظنية ايضا
وهو قول كثير من الاشعرية وفيها الجميع وبطلانه مما لا يحتاج الى تامل **تتمة** اخرى معرفة امام الزمان
على عليه السلم فرض عين على كل مكلف لان احوال امام الزمان متبينة عليه ثم قيل الاخلال بها فسق
وقيل خطا محتمل وقال بعضهم بل هي فرض كفاية لتوقفها على ما لا يعرفه الا العلماء من العربية وغيرها
مسئلة قالت الزيدية غير وص والمعتزلة البغداذية وافضل الامة بعده صلعم
على عليه السلم وقالت النظام والمرجية والخوارج بل افضل الامة بعده صلعم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
ثم علي ومنهم من يقول الافضل ابو بكر ثم عمر ثم علي ثم عثمان وهو قول ابي الهذيل وجعفر بن حرب وتوقف السحاب

ع وم في كل الكل اذ قد ورد في كل منهم من الاخبار ما يدل على تقدمه في الفضل فهذه اربعة مذاهب
واعلم ان المراد بالفضل هنا هو كثرة الثواب على ما صرح به السمرقندي وغيره وهو يدل على
ان الفضل المعتبر في شروط الامامة هو بمعنى كثرة الثواب على ما تقدم من الخلاف فيه **لنا** على كونه
عليه السلم افضل الامة بعده صلعم **خبر المنزلة** وهو قوله صلعم انت مني بمنزلة هرون من موسى الا
انه لا نبي بعدي وقد ثبت ان افضل امة موسى هرون فيجب ان يكون افضل امة الرسول صلعم هو علي عليه السلم
وخبر الغدير هو قوله صلعم يوم غدير خم الست اولى بكم من انفسكم الخبر ووجه دلالته على
افضليته ظاهر بعد معرفة ان المراد ان عليا عليه السلم اولى بالمومنين من انفسهم على ما تقدم وهذان
الخبران من جملة ما احتج به علي عليه السلم يوم الشورى **و** يدل ايضا على كونه افضل منهم **زيادته
عليهم في خصال الفضل جميعا** كالجهاد والعلم والزهد ونحو ذلك مما اجتمع فيه وهو متفرق
في غيره وكل ذلك ظاهر مستوفى في السير والتواريخ وقد ذكر بعضه في كتب الفن **فرع** اتفق
مفضلوا ابي بكر ومن معه على تقديمهم اياه في الامامة على علي عليه السلم **واختلف** مقدموا علي في
الفضل **و مفضلوه** على ساير الصحابة **مع** قولهم بما ذكرنا احدها **القول بامامة ابي بكر** الثاني
المنع من امامة المفضول الا لعذر كما هو قول الاكثر في العذر لاجله قدم ابو بكر في الامامة مع ان
عليا افضل منه **فقيل العذر كثرة قتله مع رسول الله صلعم فكان في نفوس
الاكثر عليه حقد لقتل اقاربهم** فما من احد منهم الا وقد قتل عليه السلم اخاه او خاله
او عمه او نحو ذلك وكان في نفوسهم عنه نفرة وهم لابي بكر اطوع واليه ارغب فكان ذلك عذرا
في تقديمهم ابا بكر وهو مفضول على علي عليه السلم **ونقض** هذا العذر **بان ذلك القتل زيادة
في فضله** عليه السلم اذ هو قتل لارباب الكفر واهل الضلال وكم فرج به الكرب وكشف به الغم عن
رسول الله صلعم فهو في ابلغ الطاعات واعظم القربات ولا يجوز للقوم ان يحقدوا عليه في شيء
فعله بامر رسول الله صلعم **ان كان اسلامهم صحيحا** بل يجب عليهم ان يعدوا ذلك من
فضائله ومناقبه **وقيل** بل العذر في تقديم ابي بكر ان عليا عليه السلم **اشتغل بتجهيز رسول الله صلعم**
وكان الناس حديثي عهد بالاسلام واستغنت الصحابة **وخافوا من تراخي البيعة العذر بالمسلمين**
وارتداد كثير من المسلمين لكثرة اهل النفاق والمتهورين من ضعف الاسلام فكان ذلك عذرا في المبادرة
بالبيعة لابي بكر وتقديمه على علي عليه السلم **وقيل** بل العذر في تقديم ابي بكر ان المهاجرين **خافوا من
مبايعة الانصار لسعد** ابن عبادة **لما اجتمعوا في السقيفة** والشوكة شوكتهم **والدار دارهم** وقد علم
انهم ليسوا من اهلها لان منصبها قريش على ما تقدم فبيعة الانصار لسعد منكر اوجب دفعه فورا قبل ان
تعظم بها الفتنة ويصعب نزع الامر من ايديهم **ومن ثم قال عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة**
وقى الله شرها من عاد الى مثلها فاقتلوه ومعنى ذلك انها كانت في حال ضيق ومحله خشية وقوع الفتنة
وانشقاق العصا فكان هذا عذرا في تقديم ابي بكر على علي عليه السلم **واعلم** ان هذا العذرين والذي
قبله منقوضان بانه كان يجب ان صح ذلك ان يتنحى ابو بكر عن الامر ويسلمه الى علي عليه السلم بعد زوال العذر
وايضا فهما منقوضان بتقديم عمر وعثمن على علي عليه السلم مع انه افضل منهما وهذان العذران كلاهما

منقوضان

منفيان هنالك وقال شيخه ابو الحسين قد ثبت ان عليا عليلم افضل الامه بعد صلعم
والصحابه كانوا يعلمون ذلك وحينئذ فيجب ان نقطع على انه لاجله قدموا ابا بكر عليه
يعرف ذلك العذر على التفصيل اذ لا يجب علينا معرفته مفصلا كما لا نعلم وجه المصلحه في
كل افعال الله تعالى على التفصيل بل نقطع على انه لا بد من مصلحه وان لم نعلمها فهذا الكلام كله على تقدير
ان الصحابه علموا ان عليا عليلم افضل الامه بعد صلعم انهم لم يجهلوا ذلك بل
بينه وبينهم في الفضل بينه وبينهم لتقاربهم في الفضل ولان
ادله كونه افضل نظريه خفيه يفتقر الى تامل الا انه يلزم على هذا ان يكون جهلهم عذرا في تقديم المفضول
ومعلوم انه لا يصلح عذرا لانه كان يجب عليهم ان ينظروا في ادله التفضيل وان لا يقدموا على التبعيه
للمفضول من غير تامل ونظر

مسله قد ثبت ان الامام بعد رسول الله صلعم هو علي عليلم

فصل ع

بالنصوص الخفيه المتقدم ذكرها واختلف في تلك النصوص
اهي ظنيه متنا ودلاله فتكون المسله اجتهاديه وحينئذ فكل مجتهد مصيب ولا يخطى من تقدم على علي عليلم
في الخلافه ام هي قطعيه متنا ودلاله فيكون المتقدم عليه مخطيا قطعا ذهب بعضهم الى الاول ونرده الامام
يحيى في ذلك وذهب الى انها قطعيه حسب
وهم ابو بكر وعمر وعثمن وكذا كل من اعتقد امامتهم واصابتهم الدليل
وهو تلك النصوص الداله على امامه علي عليلم لانها قطعيه وان كانت دلالتها خفيه لكن
عليهم بالفسق وان ذلك الخطا كبيره ما فعلوه من التقدم في الخلافه ومخالفه تلك
النصوص وتعديا مع العلم بانهم لا يستحقونها انما فعلوا ما فعلوا عرضت نحو تقديم
ابي بكر في الصلوه وميلان الناس اليه ومنزلته عند رسول الله صلعم ونفره الناس عن علي عليلم وخفا
تلك النصوص الداله على تقدمه مع انهم قد كانوا في اثنا خلافتهم يعظمونه عليلم ويوقرونه ويرجعون
اليه في كثير من الفتاوى والآرا وقد كان عليلم يعظمهم ايضا ويغزوا معهم ويصلي خلفهم وياخذ نصيبه
من الخمس ويقول فهم خيرا وحينئذ فلا نقطع بكون ما فعلوه كبيره اذ دليل كون الذنب كبيرا هو السمع
ولا دليل في السمع يدل على ذلك قال عليلم عليهم
على عهد رسول الله صلعم والايمان المقطوع به لا يرتفع الا بالفسق المقطوع به وخطاهم مشكوك في كونه فسقا
ذلك الايمان المقطوع به والا لارتفع اليقين بالشك وهو معلوم البطلان
البطلان ولكان يلزم ان يمنع الترضيه عن كل من لم نعلم عصمته من العلما والزهاد وغيرهم اذ يجوز في
كل منهم ان يكون فعل كبيره مبطله لايمانه واعلم انه قد ذهب قدما الزيديه الى منع الترضيه عن
المتقدمين على علي عليلم وبعضهم قد توقف ولم يقطع بجواز الترضيه عنهم الا المتاخرون وهو الموافق
للدليل كما مر

مسله قال الاكثر من العدليه وغيرهم

وهو قول جمع الزيديه في خروجهم على علي عليلم بل هو بالغ
حد الفسق وقد ثبت ان البغي على الامام الحق باللسان او بالسيف فسق
اجماعا وقيل هو كفر وقد تقدم مت المسله نقطع بخطاهم قال الامام عليلم

الوجه دعوى كون الامامة اجتهادية عند من لم يقطع بتخطئتهم ظنية اما الامامة من حيث
هي او امامة علي عليه السلم بعد البيعة كما ذهب اليه بعض الفقهاء وبه قال اكثر المجبرة وقد تقدم ذكر ذلك
لنا على فسقهم ان الخروج على امام الحق فسق اجماعا وهؤلاء قد خرجوا على الامام فوجب ه
القطع بفسقهم وقال بعض ... بل كفر خطا طلحة ومن معه وذلك بنا منه على مذهبه
ان الخروج على الامام كفر وقد تقدم **قلنا** لا دليل على ان ذلك الخطا يبلغ حدا الكفر اذ دليل كون
الذنب كفرا سمعي ولا دليل في السمع يدل على ذلك **فرع** قال الاكثر من القاطعين بخطا طلحة والزبير
وعائشة وقد صحت توبتهم بعد ذلك وانهم ماتوا مؤمنين مستحقين للجنة وقالت
الزيدية لا صحة لتوبتهم بل الظاهر انهم ماتوا على خطاهم ومحاربتهم **لنا** على صحة توبتهم
وقد روي عن عائشة انها قالت اذا ذكرت يوم الجمل اخذت مني هاهنا واشارت الى
حلقها ه وروي عنها انها قالت يا ليتني مت قبل الذي كان من شان عثمن وقالت ايضا وددت اني ثكلت
عشرة مثل ولد الحارث بن هاشم واني لم اسر مسيري الذي سرت ه وروي ان النبي صلعم قال لها اخبرني
جبرئيل عليه السلم ان امراة من نسائي تركب جملا يقال له عسكر وتاتي العراق فتنبحها كلاب الحوءب فاتقي الله
ولا تكونيها يا حميراء فلما خرجت مع طلحة والزبير كانت لا تمر بماء الا سالت دليلهم عن اسمه فمروا
بماء الحوءب ليلا فنبحتها كلابه فقالت للدليل اي ماء هذا فقال ماء الحوءب فصعقت صعقة افزعت منها
اهل الماء واسترجعت وضربت عضد بعيرها فاناخته وقالت ردوني ردوني فاقبلوا عليها وحلفوا
لها بالله ما هو ماء الحوءب وان الدليل لكاذب واقاموا لها شيخا من الاعراب وجعلوا له جعلا فشهد
لها بالله تعالى لقد جاوزت ذلك الماء فقيل انها اول شهادة شهدت في الاسلام بجعل ه وروي
انها كانت اذا ذكرت خروجها بكت وقالت يا ليتني مت قبل هذا وكنت نسيا منسيا ه واما طلحة فروي
انه لما اصيب بسهم قال بعدما افاق من غشيته ما رايت مصرع شيخ اضل من مصرعي ه وروي انه انشد
متمثلا ه ندمت ندامة الكسعي لما • رات عيناه ما صنعت يداه ه واما الزبير فقد روي ان
عليا عليه السلم ساله ان يلقاه ليكلمه فاجابه الى ذلك فالتقيا حتى اختلفت رقاب دوابهما فقال له علي عليه السلم
يا زبير انشدك الله يوم مر بك رسول الله صلعم ونحن في مكان كذا وكذا فقال يا زبير اتحب عليا فقلت الا
احب ابن خالي وابن عمتي وعلى ديني فقال يا علي اتحبه فقلت الا احب ابن عمتي وعلى ديني فقال يا زبير
اما والله لتقاتلنه وانت له ظالم فقال الزبير بلى والله لقد نسيته منذ سمعت رسول الله صلعم ثم ذكرته
الان والله لا اقاتلك فرجع الزبير يشق الصفوف وانشد الابيات التي فيها ه

ترك الامور التي تخشى عواقبها • لله اجمل في الدنيا وفي الدين
نادى علي بامر لست اجهله • قد كان عمر ابيك الخير مذ حين
فاخترت عارا على نار مؤججة • انى يقوم لها خلق من الطين

من البسيط والقافية من المتواترة

وذهب حتى نزل بوادي السباع فلحقه ابن جرموز فقتله واتى عليا براسه فقال علي ابشر واني سمعت
رسول الله صلعم يقول بشروا قاتل ابن صفية بالنار فقال ابن جرموز انا لله وانا اليه راجعون
ان قاتلنا لكم فنحن في النار وان قتلنا لكم فنحن في النار ه وروي ان عليا عليه السلم قتل ابن جرموز ايام النهروان

وروي انه انشد
اتيت عليا براس الزبير • وقد كنت احسبها زلفه
فبشر بالنار قبل العيان • فبئس البشارة ذي التحفه
فسيان عندي قتل الزبير • وضرطة عنز بذي الجحفه
مع الخوارج

مع الخوارج قال **ص وان** قد صنا ان توبتهم **لم تواتر لنا فالظن كاف في التوبه اذ لا سبيل الى**
القطع بها فان من اظهر التوبه سميناه تائبا وان كان باطنه منطويا على خلاف ظاهره اذ لا
سبيل الى العلم بما في البواطن قال الامام عليه السلم **قلت** وما ذكره القاضي من ان الظن كاف في حصول
التوبه **فيه نظر** لان الخطا اذا كان مقطوعا به فسقا لم يرتفع بالتوبه المظنونه اذا لنقض لا يرتفع بالظن
وانما يرتفع باليقين واما قوله انه لا سبيل الى القطع فجوابه انا نتعبد نا بالظاهر فقط فكذلك الظاهر لا بد
ان يكون مقطوعا بوقوعه والا لم يرتفع به الخطا المقطوع به **مسئله ذهب الاكثر**
الى ان معويه فاسق ببغيه على امير المومنين وحربه والبغي على امام الحق فسق اجماعا كما تقدم **ولم**
يثبت توبته كما ثبتت توبه طلحه والزبير بل مات على فسقه وبغيه حتى انه لم يرض بانقطاع البغي
بعد موته فاستخلف يزيد الملعون وعقد له البيعه حال مرضه **فيجب** عندنا **التبري منه**
حيا وميتا ومن حربه وممن يعتقد اصابته وقالت **الحشويه لا يجوز** التبري منه ولا الخلل دحه اذ
اذ هو مصيب في حربه وقتاله فانه الامام لان الامامه تثبت بالقهر والغلبه وهذا القول مشهور
من الاصم وقال بعض الاشاعره وكثير من المجبره امامة علي عليه السلم اجتهاديه وخطاما معاويه فيها معفو
فلا يجوز ذمه ولا التبري منه وقال بذلك كثير من فقها الحنفيه والشافعيه في زماننا وان
اختلفوا في جواز الترضيه عنه فاجازته الشافعيه ومنعته الحنفيه **لنا** على فسقه انه باغ على
امير المومنين عليه السلم وقد ثبتت امامته بالادله القاطعه لا سيما بعد البيعه وقد ثبت ان **ان البغي فسق**
اجماعا فوجب عند القطع بفسقه والتبري منه وكيف لا **وقد اقدم على ما يقرب الكفر كالحاقه زياد**
وهو ابن امه **بابيه** ابي سفيان فزياد هذا هو الذي يسمى زياد بن ابيه وهو ولد زنا امه امة معويه
وقد كان النبي صلى الله عليه واله وسلم نفاه عن ابي سفيان واشتهر ذلك وظهر فلما ولي معويه الامر
رد زيادا والحقه بابيه وجعله من اعوانه وشركائه في الامر وهذا رد لما علم من الدين ضروره ونقض
لحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون كفرا وانما لم يقطع بكفره بسبب ذلك لانه لم يصرح بنقضه لحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومخالفته لامره **و**من عظيم ما وقع عنه ايضا **البيعه ليزيد** ابنه حتى وقع به من الفتنه وقتل اهل
البيت والاهانه لذراري رسول الله صلى الله عليه وسلم ما هو مشهور وقد قال بعض اصحابنا ان من ادعى في ائمة الضلال
الضلال المتهتكين من الامويه والعباسيه انهم ائمه حق فقد كفر لانه رد لما علم من الدين ضروره فان المعلوم
ان المتهتك في الفجور والفواحش لا يصلح خليفه للرسول صلى الله عليه وسلم ولا يؤتمن على امته ولا حافظا لدينه
فكيف يرتضي يزيد الفاجر وقد ارتكب من الخصال الكفريه انواعا **و**من عظيم ما صدر عن معويه ايضا
قتل جماعه من الفضلا فكم من قتيل له في ايام صفين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم عمار بن ياسر
الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم تقتلك الفئه الباغيه ولما قتله اصحاب معويه زاد ذلك كثيرا من المسلمين
تبرا في قتال معويه وقد وردت فيه اثار كثيره منها قوله صلى الله عليه وسلم يموت معويه على غير ديني وقوله
صلى الله عليه وسلم معويه في تابوت من نار ومنها انه مر معويه يوما يقود بابيه بعيرا واخوه عتبه يسوق
فقال صلى الله عليه وسلم لعن الله الراكب والقائد والسائق وجمهور اصحابنا على تكفير يزيد واما معويه فالجمهور
على تفسيقه وبعضهم يكفره لوجهين احدهما قوله في الخبر فجاء دل على كفرا الحبر دل على كفره

وثانيها الحاقه زيادا بابيه وهو نقض لحكم رسول الله صلعم ورد لقوله الولد للفراش وللعاهر الحجر
وقد روى انه كان يامر بالاصنام تباع له في الهند للتجاره وكان في عنقه صليب يستشفي به من داء الى
غير ذلك مما يقضي بكفره **مسئله قال الاكثر من الامه وتحكيم علي**
عليسلم للحكمين ليس بخطا بل كان صوابا لدرء الفتنه ودفع الشقاق وقالت الخوارج بل
تحكيمه كفر لانه يشعر بانه شاك في نفسه غير قاطع انه على الحق في امره وهذا معصيه وكل معصيه
عندهم كفر فيكون علي عليسلم كافرا وقيل كان خطا لانه كان معفوعنه لانه كان مكرها فانهم
اخافوه وتوعدوه بالقتل ان لم يحكم فكان حكمه حسبه حكم الملجى وهذا قول بعض المعتزله **قلنا**
الدليل على انه ليس بخطا وانه صواب ان التحكيم اجتهادي يفعل لدرء الخصومات ودفع الفتن ولما
يراه الامام صلاحا ففعله عليسلم لمثل ذلك فلا حرج عليه فيه وطعن بابي موسى الاشعري
خبرا وانه لا يحكم الا بكتاب الله وسنه رسوله بعد ان شرط عليه ذلك فالوم يعد على ابي موسى
لا على امير المومنين عليه السلام ثم لنذكر طرفا من امر التحكيم وذلك انه لما اشتد قتال علي عليسلم لمعويه
في معويه امارات النصر لاولياء الله اشار عليه عمرو بن العاص لعنه الله برفع المصاحف على رؤوس
الرماح والدعاء الى تحكيم كتاب الله والرضى به ففعلوا ذلك فوقعت هذه الشبهه عند اكثر اصحاب
امير المومنين موقعا عظيما واستحكمت في نفوسهم وكف اكثرهم عن القتال بعد ذلك وقالوا لن نقاتل
من يدعوا الى كتاب الله ويرضى بحكمه فخطبهم امير المومنين ووعظهم وبين لهم ان الاستمرار على ما هم
عليه هو الذي يرضى به الله تعالى وان ذلك مكر من معويه ومن عمرو بن العاص فلم يصغوا الى كلامه بل
قال قايل من حلفه ان اجبتهم والا قتلناك كما قتلنا عثمن بن عفان ثم قوى بعضهم يدعون الى كتاب
الله ليحكم بينهم ثم تولى فريق منهم وهم معرضون حتى انه عليسلم امر ما ليندا الى القتال ليعرف من
يطيعه منهم ومن يتخلف عنه فما اتاه من كل قبيله الا الاثنان او الثلثه فلما خاف وقوع الفتنه
عقد الهدنه الى راس الحول لينظر لينتظر فرجا ونصرا ثم بعث الى معويه ان قد رضينا بحكم الكتاب ولكنه
لا ينطق ولا بد من حكم يحكم به فقال معويه قد اخترنا عمرو بن العاص فاختر حكما من جهتك فاختار علي
عليسلم عبد الله ابن العباس وقال لامير المومنين الاشعث فانه لا يعقد عقده الا حللها فامتنع الاكثر
من اصحاب علي عليسلم وقالوا بل نختار ابا موسى قيل وكان اكثرهم من اليمن فاحبوا ان يكون منهم فطن
به امير المومنين عليسلم خذرا ان حكمت بكتاب الله وسنه رسوله فهو الذي نقول وان حكمت بغير ذلك
فحكمك ساقط فكان منه ما كان ومن نظر في ذلك علم ان اجابته الى التحكيم كان صوابا ان لم يكن واجبا
مسئله قال الاكثر من الامه وهو كل من قال بامامه علي
عليسلم والامام بعده ابنه الحسن للنص عندنا وللعقد عند غيرنا وقد تقدم ذكره وهو المعتبر له
الذين يعتبرون العقد والاختيار فانه عقد له الافاضل من اهل زمانه وكانت امامته قطعيه على كل
قول وكان عليسلم افضل اهل زمانه لان النص الدال على امامته دال على افضليته اذ لا يكون
الامام مفضولا وقال بعض المعتزله وروايه عن بل سعيد ابن ابي وقاص افضل منه لكنه لم
يدع فلو دعا كان احق بالامامه اذ الافضل هو الاولى وانما قال ع ومن معه ان سعدا افضل لانه

صدر الاية الى يرى الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يدعون الى كتاب الله

احد العشر وقد ورد في فضلهم وعظم منزلتهم من الاخبار ما هو ظاهر مشهور **فرع قال**

الاكثر من الامه ولم ينعزل الحسن عليلم عن الامامه بصلح معويه بل هو امام بعد

الصلح كما كان قبله وقالت الحشويه بل انعزل وخرج عن كونه اماما وهو قول عامه المجبره ويسمون سنه

الصلح سنه الجماعه اذ فيه اجتماع الشوكه لمعويه واجماع الناس عليه **لنا** انها لا تبطل الامامه

بعد ثبوتها الا الحدث من الامام يوجب الفسق او اختلال شرط من شروطها وقد ثبت امامه الحسن عليلم

قبل الصلح ولم يحدث بذلك الصلح ما يبطل الامامه لانه لم يكن معصيه على ما سياتي فضلا عن كونه

فسقا فبطل ما زعموه **فرع قال الاكثر وصلح الحسن لمعويه كان صوابا**

لا خطا فيه وقيل بل كان خطا وهو قول بعض الخوارج قالوا وقد كفر بذلك وانعزل عن الامامه

وقال بعضهم بل كان كافرا مع ابيه بالتحكيم ولم يتب فلم تثبت امامته من الاصل **قلنا** انما

صالح بعد ان خذله اعوانه حتى خشي عليلم استئصاله واهل بيته فالسكون والهدنه

حينئذ اصلح لما فيه من دفع المضار وقتل النفوس وذهاب الناس بين الفريقين وقد ثبت انه

يجوز للامام مصالحه الكفار والبغاه عند انتفاء الثقه بانصاره او قله عددهم او نحو ذلك وقد صالح

الرسول صلعم المشركين عام الحديبيه على انه يرد عليهم من جاءه من المسلمين وانهم لا يردون احدا

وذلك لما راى في ذلك من المصلحه في الحال فلان يجوز للامام مثل ذلك اولى واحرى ولم يكن مصالحته

على ترك الامامه والخلاعه عنها كما زعمه بعضهم بل على انه واصحابه في امان وانه لا حرب بينهم ولا

عقد لاحد حتى يموت معويه ومن ثم احتال معويه بالبيعه ليزيد قبل موته **مسئله والامام**

عقيب الحسن عليلم بعده بلا فصل هو اخوه الحسين وذلك بالنص وان لم يدع ويظهر نفسه الا بعد

موت معويه ومن قال بالعقد والاختيار ونفى النص كما هو قول الاكثر المعتزله انما ثبتت امامته بعد

موت معويه وذلك انه لما اتاه نعي معويه اجتمع اليه الناس وبايعوه وارتضوه فامامته قطعيه بعد موت

معويه اتفاقا بين المعتزله والزيديه وقال اكثر المجبره انها ظنيه اجتهاديه واما قبل موت معويه

فقطعيه ايضا عند الاكثر الزيديه وتردد بعض اصحابنا في كونها قطعيه او ظنيه وهو مبني على ان النص

الدال على امامتهما متواتر او غير متواتر وكان الحسين عليلم افضل اهل عصره لان ما دل على امامته

دل على افضليته اذ لا يكون الامام مفضولا وقد ورد فيه وفي اخيه الحسن من الاخبار ما يدل على انهما افضل

الامه بعد ابيهما كقوله عليلم الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنه وقوله مشيرا اليهما من احبني

فليحب هذين وكان الحسن يشبه النبي صلعم من وجهه الى سرته والحسين يشبهه من سرته الى قدمه ويكنى

الحسن ابا محمد والحسين ابا عبد الله وكل منهما مات شهيدا اما الحسن فدس اليه معويه من سمه ولما

حضرته الوفاه اوصى ان يدفن الى جنب رسول الله صلعم فمنعه مروان بن الحكم فدفن بالبقيع واما

الحسين فقتله اعوان يزيد اللعين بكربلا وقتل معه اثنان من اولاده وسبعه من اخوته علي بن ابي طالب

وثلثه من اولاد اخيه الحسن وغيرهم من قرابات رسول الله صلعم وسبيت نساهم وامر بها وبالرؤس

الى يزيد عليه اللعنه ومن ثم كانت قبر جثته الحسين عليلم بكربلا وقبر راسه بمصر وقصتهم مشهوره

واخبارهم مستوفاه في التواريخ خلافا للحشويه في امامته وافضليته لقولهم بامامه يزيد بن معويه

وهو بناءً على ان طريق الامامة القهر والغلبة وقد صرحت الكرامية بان الحسين عليه السلام هو الباغي على يزيد ويسبونه لذلك ويدمونه لذلك ومن يقول بذلك فرقة تسمى اليزيدية وبناحية دمشق واعمالها قوم منهم في زماننا ومن جعل الآية مامه طينة قال ان خطا يزيد مغفور وهو قول بعض الاشعرية وبعض فرق المجبرة وقد تقدم ذكرهم

مسئلة والامام عقيب الحسين

وبعده هو ابن اخيه الحسن بن الحسن ابن علي بن ابي طالب وهو الحسن المثنى بايعه علما البصرة والكوفة بعد ان راسلوا زين العابدين فامتنع ولم يجبهم الحسن بن الحسن الا بعد مطالبة شديدة الا انه توارى بعد ذلك في الجبال بعد انهزام اعوانه وقلة انصاره حتى زعم كثير من الناس انه لم يدع وقليل ما تذكره علما المعتزلة في توارخهم ثم قام بعد الحسن المثنى زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليه السلام قام ودعا وبايعه الخلق واجمع على امامته اهل وقته من المعتزلة وغيرهم فلم يرفض امامته الا الامامية فسماهم الروافض قام ودعا يوم الاربعا وقتل عشية الجمعة فكانت دولته دون ثلثة ايام قتله اعوان هشام بن عبد الملك وقطعوا راسه ودفنت جثته ليلا فعلم به بعضهم فدل على قبره فنبشوا عنه وصلبوه وبقي مصلوبا سنة ثم انزل واحرق وذري في الفرات وقبر راسه المنور بمصر وقد روي فيه عليه السلام وفي مصيبته اخبار كثيرة كقوله صلعم لعلي عليه السلم سيكون من ولدك رجل يقال له زيد يطأ هو واصحابه يوم القيمة رقاب الناس غرا محجلين وروي من طرق كثيرة ان رسول الله صلعم قال سيكون يا علي من ولدك رجل يقال له زيد يقتل مظلوما بالكوفة ويصلب بالكناسة لا ترى الجنة عين رات عورته الى غير ذلك ثم قام من بعد زيد بن علي ابنه يحيى بن زيد قام بعد موت ابيه بمدة في ايام الوليد ابن يزيد بن عبد الملك ثم قتل بالجوزجان وبعث براسه الى الوليد ولم يولد بخراسان ولد تلك السنة الا سمي يحيى اعظاما له واخباره مشهورة ثم قام بعد يحيى بن زيد النفس الزكية كنيته ابو القسم وقيل ابو عبد الله وهو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب عليهم السلام بايعه خلق كثير وبث اولاده واخوته دعاة في الآفاق فاخذ اكثرهم بالقتل والحبس وغير ذلك فوجه لقتاله المنصور ابو الدوانيق جيشا فقتل النفس الزكية وقتل معه جماعة من اعمامه واقاربه وافاضل اهل البيت عليه السلم وكذلك جميع من خرج من العترة المطهرة وهو كامل الشروط المعتبرة في الامامة كالقاسم والهادي والناصر وغيرهم واخبارهم مفصلة في كتب التواريخ فكلهم ايمة الهدى المعتبرون شرعا لصلاحهم للامامة واستكمالهم شرائطها خلافا للامامية فانهم يقولون في كل قائم بعد الحسين عليه السلم لقولهم بالنص على اثنى عشر وان لم يقوموا ويشهروا الدعوة ويباينوا الظالمين وخلافا ايضا للحشوية فانهم يقولون امامة كل من لم تظهر عليه من اهل البيت عليه السلم لقولهم بالغلبة وانها طريق الى الامامة وقد تقدم ذكر ذلك

مسئلة قالت الامامية الزيدية ولا معصوم بعد صلعم الا علي والحسنان وفاطمة عليهم السلام

لاخبار عامة وخاصة اما العامة فخبر الكسا ونحوه واما الخاصة فقد ورد في كل واحد منهم اخبار تخصه كخبر الغدير في علي عليه السلم وسائر قوله صلعم علي مع الحق والحق مع علي وقوله صلعم لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق وقوله صلعم في الحسنين انا حرب لمن حاربكما سلم لمن سالمكما وقوله صلعم في فاطمة انت سيدة نساء العالمين وغير ذلك وقد اختلف اصحابنا هل يكون قولهم حجة قاطعة لقول رسول الله صلعم اما لا

ذهب اكثر اصحابنا الى انه حجة قاطعة لاجل العصمة وقال بعضهم بل اقوالهم كاقوال غيرهم من الصحابة
للاجماع على ان العامة في ايامهم كانوا مخيرين بين ان يرجعوا اليهم او الى غيرهم ولو كانت اقوالهم
حجة قاطعة لم يجز العدول عنها وقال الحاكم حاكيا عن اهل البيت العشرة كلهم معصومون وهم علي وابو بكر
وعمر وعثمن وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة بن الجراح وطلحة بن عبيد الله
والزبير ابن العوام وقد جمعهم الشاعر في قوله

علي والثلاثة وابن عوف • وسعد منهم وكذا سعيد
كذاك ابو عبيدة فهو منهم • وطلحة والزبير ولا مزيد

قال الامام عليه السلم معترضا على الحاكم في حكايته عن المعتزلة قلت وفيه نظر اذ قد وقع في
تفاسيقهم بتفسيق عثمن ظاهر وقد تقدم حكاية ذلك عن بعض المعتزلة وقد تقدم عن المعتزلة
قولهم بتفسيق طلحة والزبير لخروجهم على علي عليه السلم فكيف يقال ان المعتزلة تقول بعصمة
العشرة وقال ص نحن نقطع بالعصمة في علي عليه السلم لخبر الموالاة وهو خبر الغدير فانه
يدل على العصمة فان فيه الدعاء له على القطع والامر بموالاته مطلقا وهو يدل على العصمة ثم نقطع
ايضا بالعصمة في العشرة ان صح الخبر الذي هو دليل عصمتهم وهو ما رواه عبد الرحمن بن عوف
انه صلى الله عليه واله وسلم قال ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمن في الجنة وعلي في الجنة وطلحة
في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد
في الجنة وابو عبيدة ابن الجراح في الجنة وقد تلقى هذا الخبر بالقبول فتقرب صحته اذا التلقي بالقبول
اجماع سكوتي وهو حجة اما قاطعة او ظنية على الخلاف بين اهل الاصول وفي استدلال القاضي بهذا الحديث
على تقدير صحته نظر لانه انما يدل على حسن خواتم اعمالهم ليستحقوا الجنة لا على عصمتهم وذلك ظاهر

مسئلة قالت المعتزلة وبعض الزيدية

وهم الهادي والناصر والسيد ابو طالب الداعي
والمشهور عن المؤيد بالله وغيرهم من اهل البيت ولا يجوز التولي من الجائر ولا ينفذ حكمه
حيث حكم في حادثة ولو وافق الحكم الحق بل يستانف الحكم ويوسس على قواعد منتظرة لذوي الولاية
الصحيحة واما دفع الزكوة اليه فعلى وجه التوكيل له ان يصرفها في مصرفها يجوز ان فعل فان لم يفعل او لم
يكن على وجه الوكالة او اخذها كرها لم تجز مطلقا وانما قلنا انه لا يجوز التولي منه ولا ينفذ حكمه لانه
ليس من اهل الولايات وحكمه كلا حكم ولان في ذلك اعانة له على ظلمه وايناسا له في فعله وايهاما لصحة
ولايته ولا يجوز شي من ذلك وقيل بل يجوز التولي من سلاطين الظلم والجور وينفذ احكامهم
ونحو ذلك وهو قول بعض الفقها واحمد بن عيسى من اهل البيت عليهم السلم واحد قولي المؤيد بالله وروي
عن الهادي عليه السلم واحتجوا على ذلك بان كثيرا من الفضلا تولوا القضا من ظلمة بني امية وبني العباس
ولم ينكر عليهم فكان اجماعا لنا على تحريم التولي من جهتهم وتنفيذ احكامهم قوله تعالى ولا تركنوا
الى الذين ظلموا فتمسكم النار فقد تهدد وتوعد اعظم التهدد والوعيد على الركون وهو الميل
اليسير كما ذكره ائمة التفسير ولا شك ان التولي من جهتهم وتنفيذ احكامهم من اعظم الميل والركون
اليهم بل هو اعانة لهم على ظلمهم وتقوية لهم في جورهم فكان حراما واي حرام وما ذكره المخالف

من الاجماع على التوليه من بنى العباس فغير مسلم بل كان اهل الفضل ينكرون ذلك ويتجنبون من يفعله وقد حمل بعضهم قول من اجاز ذلك على ان مراده انه يستعان بهم فى تنفيذ الاحكام كما يستعان بهم فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وحينئذ يرتفع الخلاف وقال بعضهم يجوز التولى من جهتهم اذا كان يتوصل بذلك الى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر والصحيح انه لا يجوز اذ لا يتوصل الى الحسن بالقبيح قال الامام عليلم واما من لم يعتقد صحة ولايتهم بل انما اخذ الولايه منهم تقيه له وفى نفسه ان يصرفه من باب الصلاحيه او ولايه نصب الخمسه فانما يقبح لان فيه ايهام التعظيم وصحة الولايه فلا يجوز ارتكابه مهما وجد عنه مخلصا ولو بالهجرة

فرع قال الشيخان ع وما التولى من جهتهم معصيه كبيرة مقطوع بانها فسق وذلك لانها صحة ولايتهم وانهم ايمه يجب امتثال اوامرهم وتنفيذ احكامهم وذلك بمنزله اظهار القول بامامتهم والاعتقاد الى جانبهم ومعلوم ان ذلك فسق فكذا ما علم انه بمنزلته وقيل بل التولى من جهتهم خطا محتمل للفسق وعدمه كساير المعاصى المحتمله قال الامام عليلم **قلت وهو الاصح** اذ لا دليل على كونه كبيرة وما ذكروه من القياس فليس بقطعى فلا يثبت به الفسق ثم اختلفوا فى جواز الصلوه خلفهم فقالت البصريه وكثير من الفقها ويجوز الصلوة خلفهم (اى خلف البغاة والفساق ح عانات) لان غاية منتهى احوالهم ان يكونوا فساقا كما ذهب اليه الشيخان وذلك لا يمنع صحة الصلوه خلفهم لصحة تقديم الفاسق وذلك لوجهين احدهما ان صلوته فى نفسها صحيحه فيصح البنا عليها وثانيهما انه قد ورد به الشرع نحو قوله صلعم صلوا خلف كل بار وفاجر وقالت البغداذيه والزيديه لا تجوز الصلوه خلفهم سوى قلنا انهم فساق كما قاله الشيخان او قلنا انهم مخطيون خطا محتملا كما هو الاصح وذلك للخبر المشهور وهو قوله صلعم لا يومنكم ذو جراة فى دينه فان هذا الخبر ونحوه يدل على انها لا تجوز الصلوه خلف الفاسق ولا خلف من يجترى على ما لا يجترى عليه فى العادة الا الفاسق كشرب الخمر ومنادمة الشربه والتولى من جهة الظلمه من هذا القبيل

فصل فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر المراد بالامر ما يشمل القول والفعل كالضرب ونحوه على ما سياتى وكذلك النهى والمعروف يشمل الفرض والنفل والمنكر يشمل من قبيح من كفر او فسق او خطا محتمل او مقطوع بصغره كالصادر عن المعصوم وكل ذلك يجب النهى عنه وما تعبدنا به النهى عن المكروه كراهه تنزيه فان النهى عنه مندوب كالامر بالمندوب وهو غير داخل فى كلام الامام عليلم وشروط الامر بالمعروف والنهى عن المنكر خمسه اولها ان يعلم الامر الناهى ان الذى يامر به معروف حسن والذى ينهى عنه منكر قبيح ولا يكفى الظن فان اقدم على الامر والنهى من غير علم كان اقدامه منكرا فان عرف حسنه والتبس عليه افرض هو ام نفل او عرف كراهته والتبس عليه اكراهة تنزيه ام كراهة حظر حسن منه الامر والنهى بالقول فقط من غير تهدد وتخويف ونعنى بكونه منكرا او معروفا انه كذلك عند المامور والمنهى وان كان مذهب الامر الناهى بخلافه فاذا راينا رجلا شرب المثلث لم يجب نهيه بل لم يحسن لجواز ان يكون حنفيا فان علمنا انه ليس حنفيا وجب الانكار عليه وسوى كان المنكر حنفيا او غيره وثانيها ان يعلم او يظن ان لامره ونهيه تاثيرا وان لم يعلم ذلك ولا يظنه فلا وجوب قطعا قيل لكنه يحسن لانه دعا الى الخير وقيل لا يحسن لانه عبث وثالثها ان لا يعلم

الامر الناهي ولا يظن ان امره هذا ونهيه يؤديان الى منكر اخر هو مثل المنكر الاول وسوا علم اوظن

انهما لا يؤديان الى ذلك امر لا بل بقي ساكتا فان علم انهما يؤديان في ذلك اوظنه لم يحسن امره اونهيه ٥

ورابعها ان لا يعلم ولا يظن ان امره ونهيه يؤديان الى مضرة في نفسه من قتل او نفس حبس طويل اوذهاب

عضو من اعضائه اوماله المجحف وان علم ذلك اوظنه سقط الوجوب قطعا واما الحسن فان كان في ذلك اعزازا

للدين لم يسقط والا سقط ايضا وصار امره ونهيه قبيحان وقيل بل يسقط مطلقا وان لم يعلم اوظن

ان امره ونهيه يؤديان الى ذلك لم يسقط الوجوب وسوى علم اوظن انهما لا يؤديان الى ذلك امر لا بل بقي ساكتا

وخامسها ان يعلم او يظن انه ان لم يامر بالمعروف ضاع وان لم ينه عن المنكر وقع لكن شاهد غيره

لم يصل الفريضة من اول الوقت الى ان بقي ما يسع الفريضة فقط فانه يتضيق عليه الامر لئلا يضيع المعروف

ولا يضيق عليه في غير ذلك وكذا من شاهد الات المنكر حاضرة وغلب على ظنه انه ان لم ينه وقع المنكر

فانه يتضيق عليه النهي فاما بعد ضياع المعروف وبعد الفراغ من المنكر فانه لا يجب الامر والنهي لعدم

الفايدة **اللهم** الا ان يكون ذلك على وجه التذكير والوعظ فيكون المقصود به ان لا يقع امثاله

في المستقبل فيكون ذلك حسنا وان لم يكن واجبا وقد علم ان من هذه الشروط ما هو شرط في الوجوب

والحسن ومنها ما هو شرط في الوجوب فقط ومنها ما يقوم الظن فيه مقام العلم ومنها ما ليس كذلك

مسئلة الزيدية والمعتزلة يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل مكلف

وجوب كفاية سوى كان ثم امام ام لا بالقول على مراتبه وهو القول اللين اولا ثم الخشن ثانيا ثم

التهدد والوعيد ثالثا ثم بعد القول يجب بالقتال بالعصا ونحوها اولا والسيف بعد ذلك جرحا

اولا وقتلا ثانيا ان لم ينته الا به فعلى هذه المراتب يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فلا يتجاوز

الاعلى مع حصول المقصود بالادنى وهذا الوجوب عام لكل مكلف مع اجتماع الشروط المذكورة اولا

وسوى كان ثم امام ام لا ثم انا نذكر بحض تفصيل فنقول الامر والنهي اما بالقول او بالسيف اما بالقول

فانه يجب على كل مكلف ولا كلام في ذلك لكن اذا كان المامور به او المنهي عنه من قبيل الاعتقادات

وجب على الامر الناهي ان يبين بطلان المنهي عنه ويحل شبهته ويبين حقية المامور به ويظهر دليله

ولا يجوز ان يامره بالاعتقاد مجردا اذ الامر بالتقليد لا يجوز واما بالسيف فالمامور به والمنهي عنه اما اجتهادي

او قطعي فالاجتهادي لا يجوز القتال عليها بالسيف الا للامام فقط اذ له ان يلزم غيره العمل باجتهاده وان

اختلف هل له ذلك مطلقا او فيما يقوى شوكته فقط كما هو الاصح واما القطعيات فالمعروف على ضربين

عقلي وشرعي فالعقلي يقاتل عليه بالسيف كل احد كقضاء الدين ورد الوديعة واما الشرعي فلا يقاتل عليه

بالسيف الا الامام فقط وادعى بعضهم الاجماع على ذلك لكن منه ما يجوز للامام الاجبار عليه كاخذ الزكوة

كرها ونحوه ومنه ما ليس له ذلك فيه كالصلوة والصوم لانهما متوقفة على النية التي لا يصح الاجبار عليها

ولا يقوم غيرها مقامها لكن للامام حبسه او قتله بعد استتابته على الخلاف في ذلك واما المنكر فانه

يلزم كل مكلف القتال عليه بالسيف وقتل فاعله دونه ان لم ينته الا به ويلحق بذلك تنبيهان اولهما

قال الشيخ ابو علي ان من كان مفسدا مشهورا كقاطع الطريق ونحوه فانه يجوز قتله لغير الامام واختاره

المنصور بالله عليه السلام وذهب السيد المؤيد بالله الى انه لا يجوز ذلك الا للامام فقط قال بل يجب على الملمين

حبسه ه وثانيهما هل يجوز القتال على تسبيس المال ام لا قال بعضهم لا يجوز ه وقال بعضهم بل يجوز لانه منكر كالكفر فيجوز القتال عليه وقد قال بعضهم ملاهم من قتل دون عقال بعيرمن ماله مات شهيدا او هو احتيار السيد المويد بالله وقالت الحشويه لا يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مطلقا وقالت الامامية لا يجبان الا بشرط وجود الامام لان امرهما الى الامام فقط لنا على عموم وجوبها لكل مكلف ان الدليل الشرعي ورد عاما لكل مكلف وكل وقت الا انه فرض كفايه من ذلك قوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر الى اخر الايه فهذا امر لطايفه غير معينه وكان فرض كفايه على الكافه الى ان هذه الايه لا يدل على وجوب القتال فلا بد من ان نضم اليها الايه الاخرى وهي قوله تعالى وان طايفتان من المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي فهذه الايه دلت على عموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقول ثم بالسيف وهو المراد بالمقاتله فهذه الادله ونحوها ليس فيها تقييد بشخص مخصوص ولا وقت مخصوص ه

مسله قال واما يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر سمعا فقط لا عقلا الا في موضع واحد وهو حيث يلحق الواحد مناضرر بذلك المنكر كان يرا بينهما يضرب اوضعيفا يظلم فانه قد يلحق احدنا بذلك غم ومضض فيجب عليه ازاله ذلك المنكر دفعا للضرر عن نفسه وقال ع بل يجبان سمعا وعقلا مطلقا سوا لحق احدنا ضرر ام لا اذ لو جوزنا عقلا ظهور المنكرات واستنارها من غير نكير لجرى ذلك مجرى الاباحه والرضى بها وهو قبيح عقلا قلنا لو جوب ذلك عقلا لم يكن بد من وجه لاجله يجب كما هو حكم الواجبات العقليه ومعلوم انه لا وجه لوجوبه من العقل الا كونه امرا بمعروف ونهيا عن منكر اذ لا وجه يصلح علته للوجوب الا ذلك ولو وجب علينا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان نلجئ اهل المعروف الى فعله واهل المنكر الى تركه لهذه العله المذكوره لوجب على الله تعالى ذلك كذلك ايضا فيلزم ان يجب على الله ان يضطر المكلفين الى فعل المعروف وترك المنكر ويلجيهم لكن اي لا يجب علينا نحن لان الشي اذا وجب لوقوعه على وجه كان وجوبه على العموم شاهدا وغايبا كما في التخلص للمكلفين ونحوه

مسله قال م الامر بالمعروف الواجب واجب والامر بالمندوب مندوب كما ان النهي عن القبيح واجب وعن المكروه كراهة تنزيه مندوب وقال ق بل الامر بالمندوب واجب ايضا اذ هو معروف والدليل على وجوب الامر بالمعروف لم يفصل بين معروف ومعروف قلنا ذلك الدليل الشرعي وان كان عاما الا انه مخصوص بالدليل العقلي وهو انه لا يزيد الامر على المامور به فاذا كان المامور به مندوبا كان الامر به مندوبا اذ التكليف به فرع على التكليف بالمامور به والفرع لا يزيد على اصله فان قيل هذا منقوض بسجود السهو فانه قد يكون اصل وجوبه عند من قال بوجوبه ترك السنه هو فرع زاد على اصله قلنا التحقيق في ذلك ان مجموع سنن الصلوة هو وسجود السهو واجبان على الجمع والتخيير ونعني ان المصلي مخير بين ان ياتي بجميع السنن او يسجد للسهو فمتى اخل بالاول اما بان لم يات بشي منها او في بعضها دون بعض تعين الثاني وهو السجود فان قيل لم سميت سنن الصلوة سننا وسجود السهو واجبا مع انهما معا واجبان على التخيير ه قلنا لوجهين احدهما ان المصلي حال اتيانه بالسنن مخير ان شا اتى بها وان شا تركها الى بدلها فاشبهت السنه بخلاف سجود السهو فانه حال اتيانه به متعين لفوات بدله فلم يسم سنه ه وثانيهما وهو التحقيق ان مجموع السنن وسجود السهو

وان كانا واجبين على طريق البدل لكن السنة هو اشد الاول منهما وهو الاتيان بجميع السنن فاذا فعله المصلى وقدمه على بدله كان فاعلا للواجب وللسنة واذا تركه وفعل بدله وهو السجود كان فاعلا للواجب فقط تاركا للسنة فسميت سنن الصلوة سننا لان فاعلها فاعل للسنة وسمى سجود السهو واجبا لان فاعله فاعل للواجب فقط وفى هذا زيادة تفصيل ليس هذا موضعه وانما ذكرنا ما يندفع به الاعتراض على الدليل السابق من جهة الاصالة والفرعية

مسئلة قالت البصرية وليس لمن توعد بالقتل ونحوه مما يستباح به المحظور **ان لم يظلم غيره** بضرب به الموجع او قطع عضوه او اخذ ماله المجحف **ان يفعل** لما تقدم ان الاكراه انما يستباح به من القبائح ما يمكن خروجه عن كونه قبيحا والظلم لا يخرج عن ذلك اذ كل ظلم قبيح واما اخذ ماله الذى لا يجحف فقد اذن به الشرع فخرج عن كونه ظلما لما تضمن الله له من الاعواض فى مقابلته ونفى ما عداه داخلا فى ماهية الظلم فقبحه بديهة العقل **وقال ف** بل له ان **يفعل** ذلك فيظلم غيره حسبه لكن ليس له ذلك الا **ان كان** ذلك **المنكر** الذى اكره عليه **اهون من** ما توعد به من **قتله** او نحوه كان يتوعد بالقتل ان لم يقطع يد غيره او يتوعد بقطع يده ان لم يضرب غيره او نحو ذلك فلو كانا مستويين كان يتوعد بالقتل ان لم يقتل او يقطع اليد ان لم يقطع وكذا اذا كان المنكر اعظم فليس له ذلك اتفاقا قلنا **ليس له دفع ضرر بضرر غيره** لان ضرر الغير ظلم قبيح والظلم لا يخرج عن كونه قبيحا وانما يستباح بالاكراه ما يمكن خروجه عن كونه قبيحا كما تقدم مرادا

مسئلة قال الشافعى وم والمكره على الكذب يلزمه التعريض فيقرنه بقصد يخرجه عن كونه كذبا ويصير صدقا **والا قبح واثم اذ قبح لكونه كذبا** وتحقيقه ان المكره على الكذب اما ان يفعله قاصدا او معرضا او من غير قصد البتة فان فعله قاصدا قبح واثم لانه انما اكره على مجرد اللفظ اذ لا يصح الاكراه على افعال القلوب ففعله للقصد فعل لغير ما اكره عليه وان فعله معرضا لم ياثم اتفاقا وان فعله لا عن قصد اصلا فظاهر اطلاق اصحابنا انه ياثم والصحيح انه لا ياثم اذ ليس بكذب فان الخبر لا يصير خبرا الا بالارادة كما تقدم فى اول الكتاب وعلى **قع** انه اذا فعله من غير تعريض **يقبح ولا ياثم ان تعذر** عليه التعريض حال الاكراه اما القبح فلكونه كذبا واما عدم الاثم فقد ابيح له ذلك ولم يرد فيه اشتراط التعريض واجاب م ان الشرع انما يبيح ما يمكن خروجه عن وجه القبح والكذب ولا يمكن فيه ذلك لانه انما قبح لكونه كذبا وتعذر التعريض عليه لا يبيح لانه لا يجب على الله اخطاره بباله ليمكنه التخلص من القبح حتى يتركه بعد ذلك اتى من قبل نفسه قال الامام عليه السلم **قلت وفى الاثار ما يدل على عدم قبحه كخبر نعيم بن مسعود** بن عطفان وذلك انه اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزوة الخندق والمشركون محاصرون للمسلمين فى المدينة فقال يا رسول الله انى قد اسلمت وان قومى لم يعلموا باسلامى فمرنى بما شئت فقال صلى الله عليه وسلم انما انت فينا رجل واحد فخذل عنا ان استطعت فان الحرب خدعة فخرج الى جمع المشركين فالقى بينهم العداوة بان حذر كلا منهم عن الاخر سرا مع اظهار المودة والنصيحة حتى فرق الله جموعهم وانصرف كل منهم عن الاخر الى وطنه وقصته مشهورة فى السير والتواريخ **وقول سويد بن غفلة ما رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الكذب الا فى ثلاث** الرجل يحدث اهله والرجل يقول فى الجهاد والرجل يصلح بين اثنين فلو كان التعريض واجبا لم يكن مرخصا فى الكذب ولما كان مخصصا بهذه الثلاث ومن ذلك خبر الحجاج بن علاط اذا اسلم

ثم استاذن رسول الله صلعم في الرجوع الى مكة ليتخلص اموالا له مودعة عند اهلها فاذن له فقال انه لا بد لي ان اقول قال له صلعم قل قال الحجاج فخرجت حتى اذا قدمت مكة وجدت بعقبها رجالا من قريش وقد بلغهم ان النبي صلعم سار الى خيبر فهم يتحسسون اخباره فقالوا هذا الحجاج عنده الاخبار ولم يكونوا علموا باسلامه فقال الحجاج عندي من الاخبار ما يسركم هزم محمد وقتل اصحابه واخذوا اسيرا وقالوا لا نقتله حتى نبعث به الى مكة فيقتلوه بين اظهرهم ففرحوا بذلك فرحا شديدا واعطوا وقضوا له حوائجه واستخلصوا ودايعه فهذا ونحوه لم يرد فيه امر بغير بعض السنة لكن هذا لا يصح على اقول اصحابنا ان الكذب قبيح لكونه كذبا فلا يصح خروجه عن كونه قبيحا مهما بقي كذبا اصلا لكن قال بعضهم الكذب الذي فيه نفع او دفع ضرر انما قبح شرعا لا عقلا فعلى هذا يصلح ان يرد الشرع بان منه ما ليس بقبيح وقد رجح الامام هذا المذهب له واليه يستر كلاما الى الهذيل الا انه يلزم ان الكذب العاري عن النفع ودفع الضرر لا يقبح لكونه كذبا بل لكونه عبثا وفيه نقض لاصول الشرع

مسئلة الاتفاق على انه لا يجوز معاملة من كان كل ما في يده حرام كالباغي والكاهن الذي يغلب الظن على ان كل ما معهما من البغي والكهانة واما من في يده حلال وحرام فقد اختلف فيه فقال ع ص ويجوز معاملة من في يده حلال وحرام فيعمل بقوله في ان هذا الشيء المعين حلال اكتسبه من حله ويصدق في ذلك اذ هو امر لا يعلم الا من جهته ما لم يظن كذبه فاذا ظن كذبه لم يعمل بقوله بل يحرم معاملته في ذلك الشيء وقال ابو هاشم لا يجوز العمل بقوله مطلقا الا مع ظن صدقه ولا يكفي عدم ظن كذبه وقال اصحابنا لا يفتقر الى قوله ولا الى ظن صدقه وانما يشترط عدم ظن كذبه حراما فقط اذ الاصل فيمن يتصرف انه يتصرف في ملكه مهما لم يظن غيره وهو قريب من قول ع وص وقيل لا يجوز مع اللبس الا حيث اكثر ما عنده حلال وقال جعفر بن مبشر لا يجوز مطلقا معاملة من في يده حلال وحرام لانا مامورون باجتناب الظلمة ومنهيون عن الركون اليهم فتحرم معاملتهم مطلقا وتوقف جعفر بن حرب في ذلك قلنا هذا امر لا يعلم الا من جهته فيعمل فيه بقوله كمن في يده مذكاة وميتة فانه يقبل قوله في تمييز احدهما من الاخرى وكذا من طلق احدى نسائه فانه يقبل قوله في تعيين المطلقة ونحو ذلك

مسئلة قال الشيخان ع وم وغيرهما من علماء المعتزلة من دفع درهما الى امرأة نصفه عن دين عليه لها ونصفه للفجور بها حرم ذلك الدرهم جميعا ثم اختلفوا في علة ذلك فقال م والقاضي لما كان بعضه قبيحا وبعضه حسنا قبح جميعا اذ لم يتميز قبيحه من حسنه فصار كل جزء من اجزائه مدفوعا للفجور كما انه مدفوع لقضاء الدين فهو حينئذ كفعل حصل فيه وجه حسن ووجه قبح فيقبح اذ من شرط الحسن التعري عن سائر وجوه القبح وقال ع بل انما قبح جميعه من فاعله لكونه مامورا بقضاء الدين على وجه لا يكون معه فجور اذ المكلف مامور بان ياتي بالواجب عاريا عن سائر وجوه القبح لان ما حصل فيه وجه قبح فهو قبيح ولو قارنه وجوه حسن فعلى قول م قد برئ الدافع من الدين وملكت المرأة الدرهم كله لكن نصفه من وجه محظور فوجب التصدق به جميعا وعلى قول ع لم يبرئ الدافع ونصفه باق على ملكه ولا يجب التصدق منه بشيء ذكره الامام عليلم

فصل في الدار واحكامها دار الكفر ودار الاسلام ثابتان اجماعا وانما الخلاف

وانما الخلاف في تسييرهما وفي غيرها كدار الفسق ودار الوقف وفائدتها ان تجعل للمجهول المقيم فيها
حكمها فمن رايناه في دار الاسلام وكان مجهول الحال وجب اعتقاد انه من المسلمين في الظاهر لا في نفس
الامر وحينئذٍ تجري عليه احكامهم ونعامل معاملتهم في اكل ذبيحته ودفنه في مقابرنا ونحوها
كمناكحته وموارثته وغير ذلك ومن رايناه في دار الكفر وهو مجهول الحال وجب اعتقاد كفره في الظاهر لا في
نفس الامر وتجري عليه احكام الكفار من تحريم ذبيحته ومناكحته ونحو ذلك ومن لم كان معرفتها من فروض
الاعيان على من تعلق به شيء من فروض الاحكام اذ لا تعلق في علمي مرتب على على **مسئلة قال**
اهل المذهب قال الحاكم وهو مذهب المؤيد بالله من اصحابنا المعتزلة كجعفر بن مبشر
والرقاشي ومحمد بن عمر والعمري ومعمر وغيرهم ودار الاسلام ما ظهر فيها الشهادتان والصلوة
ولم تظهر فيها خصلة كفرية ولو ببث تلك الخصلة تأويلاً الا بجوار وذمة من المسلمين كاظهار
كاظهار اليهود والنصارى دينهم في امصار المسلمين فلو ظهر فيها الشهادتان والصلوة وظهر فيها خصلة كفرية
كالجبر ونحوه من غير جوار كانت دار كفر واشتراط عدم ظهور خصلة كفرية هو المشهور عند اكثر اهل البيت
عليهم واكثر المعتزلة وقال المنصور بالله وغيره من اهل البيت عليهم بل دار اسلام ما ظهر فيها الشهادتان
والصلوة ولو ظهرت فيها الخصال الكفرية من غير جوار وقد قيل ان المؤيد بالله يوافق الجمهور وان كلامه
متأول وقال في البحر في الدار بالغلبة والغلبة والقوة فاذا كانت القوة للكفار من سلاطين
اورعية كانت دار كفر وان كانت للمسلمين فدار اسلام وقيل بالاكثر بل العبرة فان كان الاكثر
مسلمين فهي دار اسلام وان كان الاكثر كفاراً فهي دار كفر وقيل بل العبرة بما ظهر فيها
من اسلام فتكون دار اسلام او كفر فتكون دار كفر قال الامام عليه السلام **قلت** وهذه الاقوال الثلاثة
قريب من المذهب وهو القول الاول من حيث اعتبر في المعنى الظهور في كل واحد منها لان الغلبة
في الاول منها والكثرة في الثاني مظنة الظهور من غير جوار وقد صرح به في الثالث وكانت قريباً من
المذهب وان كان بينها فرق وقيل بل العبرة في الدار بما يوجد المقيم فيها فان اخذ
ظاهراً بالكفر فدار كفر والا فدار اسلام ويلزم من ظاهر هذا المذهب والمذهبين اللذين قبله اثبات
واسطة بين الدارين ولعل دار الوقف وكذلك هو مذهب الى القسم ايضاً وهي ما لم تكن فيها غلبة
لاحد الفريقين لكن في كلامه ما يشعر بنفي الواسطة وموافقة القول الاول الذي هو المذهب وقال
ع مرص عد بل دار الاسلام هي ما ظهر فيها الاسلام وهي الشهادتان من غير جوار ولم يوجد
فيها احد باظهار كفر فقد اشترطوا فيها ثلاثة اشيا احدها اظهار الاسلام وثانيها كونه من غير جوار
وثالثها انه لا يوخذ فيها احد بخصلة كفرية فهذا قول القول اعم من القول الاول الذي هو المذهب فان
ما ظهر فيها كل من الاسلام والكفر من غير جوار دار كفر على الاول ودار اسلام على الثاني لكن هذا
القول يقرب من مذهب المؤيد بالله وان كان بينهما فرق واحتج اهل هذا المذهب [القول] والسيد مانكديم بقوله
عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا بها مني دماءهم واموالهم
فاخذوا من هذا ان الدار دار اسلام بمجرد ظهور الاسلام من غير جوار وقيل بل دار الاسلام
حيث لا يكون اهل الحق في تقية من الكفار وما سواها دار كفر فما ظهر فيها الاسلام من غير جوار

ولم يؤخذ فيها اخبر بخصلة كفرية لكن المسلمين في تقية من الكفار فهي دار كفر على هذا القول دار
اسلام على القول الذي قبله وهو قريب من مذهب ابي القسم وقالت **الخوارج ما ظهر فيها معصية**
فدار كفر وظاهر كلامهم موافقة القول الاول الذي هو المذهب في تفسير الدار فاغا بنوا على اصولهم
ان كل معصية كفر وقيل بل هم يقولون انها دار كفر ولو كان اهل المعصية في جوار وقالت **الاباضية**
بل ما ظهرت فيها معصية فهي **دار توحيد لا دار ايمان** وهذا باطل لان التوحيد ليس له حكم شرعي
يستند اليه كما في الكفر والايمان وانما جعلت الدور لتمييز الاحكام وقالت **البيهسية** من الخوارج **الحكم**
للسلطان فاذا كان كافرا كانت الدار دار كفر ولو كانت الرعية كلهم مؤمنين واذا كان مسلما كان دار اسلام
ولو كانت الرعية كلهم كفارا وربما قالوا ان الرعية تكفر بكفر الامام وان لم تتابعه بل وان لم تعلم كفره
لنا على صحة القول الاول الذي هو المذهب ان اثبات **الاصل في الدار** هو **مكة** قبل الفتح **والمدينة**
دار كفر لم تظهر فيها الشهادتان والصلوة من المسلمين **الا بجوار** من المشركين **وظهر فيها الكفر** من المشركين
من غير جوار فيجب ان تكون دار الكفر ما ظهر فيها خصلة كفرية من غير جوار كما قلنا **وكانت المدينة** بعد
الهجرة **دار اسلام اذ كانت بالعكس** مما ذكر في مكة وهو ظهور الشهادتين والصلوة من غير جوار ولا ظهر
الكفر الا بجوار فيجب ان تكون دار الاسلام ما ظهر فيها الشهادتان والصلوة من غير جوار ولم يظهر فيها خصلة
كفرية الا بجوار كما قلناه **واعلم** ان هذا الدليل المذكور موافق للمذهب في دار الاسلام مخالف
له في دار الكفر اذ يلزم منه ان يكون ما ظهر فيها الاسلام والكفر وكانا كلاهما من غير جوار لا دار كفر ولا
دار اسلام لانها مخالفة لحال مكة والمدينة على ما ذكر اولا **فرع قال الحاكم ومن**
وجد في دار الكفر وكان مجهول الحال **جاز لعنه من غير شرط** وقال **قوم لا** يجوز لعنه
والدعاء عليه بالعذاب ونحوه **الا بشرط** ان يكون كافرا لاحتمال ان يكون مؤمنا **لنا** على جواز
لعنه بغير شرط ان **الواجب** عليه هو **تمييز نفسه بعلامة** يعلم بها انه ليس بكافر فاذا لم يفعل ذلك فقد عرض
نفسه للعن ونحوه قال الامام عليه السلم **قلت وهذا الدليل فيه نظر** لان اخلاله بهذا الواجب
وهو تمييز نفسه بعلامة خطيئة محتملة لا توجب جواز اللعن اذ لا يجوز الدعاء على القطع الا على من قطع
بفسقه او كفره مع جواز انه انما ترك ذلك التمييز لعذر او سهو منه ونسيانا فلا قطع باستحقاقه الذم
حينئذ فان قيل اليس يجوز قتل من وجد في دار الحرب واخذ ماله ونحو ذلك واذا جاز ذلك فليجز اللعن
ايضا قلنا لانه انما جاز قتله ونحوه بحسب الظاهر كما ان من قامت شهادة على كفره او على انه قاتل عمدا او زان
وهو محصن فانه يجوز قتله او يجب بحسب الظاهر مع جواز كذب الشهود بخلاف الدعاء على القطع فانه
لا يجوز الا مع سبق الاستحقاق ولا يكفي فيه الظاهر **تنبيه** من لم يميز نفسه بعلامة ثم قتل بناء
من قاتله على انه كافر فان ترك التمييز لعذر لم يأثم في نفس الامر واستحق العوض على الله تعالى لاباحته
للقاتل قتله وقاتله محق في قتله اذ هو متعبد بحسب الظاهر فقط وان تركه لغير عذر اثم واتى في قتله
من قبل نفسه فلا يستحق على قتله عوضا **مسئلة قال اهل المذهب وجعفر**
ابن مبشر الدور ثلاث دار اسلام ودار كفر ودار فسق فدار الاسلام والكفر تقدم ذكرهما
ودار الفسق ما ظهر فيها العصيان من غير امكان نكير اطلق الامام عليه السلام العصيان واعتبر الامكان

وغيرة تقول ما ظهر فيها الفسق من غير نكير ولا غيرة بامكان النكير فانه اذا ظهر الفسق من غير نكير ولو كان
يمكن النكير كانت دار فسق وبهذا صرح جعفر بن مبشر قال يكون الدار دار فسق اذا ظهر فيها الفسق في الطرق
والاسواق من غير انكار وقال انما يكون الدار دار فسق ذلك الفسق الطاهر فيها من غير
نكير هو كشرب الخمر والزنا والبغاة على الائمة
ونحوها فلا تصير بذلك دار فسق وعلل ذلك بان للبغاة احكاما مخصوصة فيجب ان يعتبر لهم دار مفردة كما في
دار الكفر والاسلام واما الفسق بغير البغي فلا حكم له مخصوص فلا عبرة به حسيـ في اثبات الدار ولا
وقال سوى كان فسقا بالبغي او بغيره فان الدار انما تثبت لاستفادة احكام ساكنها
ودار الفسق ليست كذلك لساكنها ودار الاسلام فانه يستفاد
من كل منها احكام لساكنها فوجب الاقتصار عليها ونفي ما عداها **قلنا** لا نسلم انه لا يستفاد من دار
الفسق حكم لساكنها فان منها وكذا وجوب المعاداة ورد الشهادة وتحريم
الصلوة على موتى اهلها وتحريم غسلهم ودفنهم ونحو ذلك على حسب الخلاف بين ائمتنا عليهم في ذلك فان هذه
الاحكام تجري على كل من رايناه حقيقا في دار الفسق ولم نعلم حاله وقال جعفر بن مبشر ومعنى قولي دار فسق
ان من وجد فيها يظن به انه من جملة الفسقة حتى يعلم حاله فان قيل دار الاسلام ودار الكفر ثبتتا
بالقياس على مكة والمدينة كما تقدم فما ذا اثبت دار الفسق قلنا انما ثبت دار الفسق بالقياس على دار
الكفر والجامع بينهما كون لكل منها احكام مخصوصة والقياس دليل شرعي الا انه ظني ومن ثم نفاها
كثير من العلماء قال الامام يحيى عليهم نفاها ائمة العترة واكثر المعتزلة اذ لا دليل عليها ولا حكم يستفاد
منها وقد تقدم ما يصلح ردا على هذا الكلام فكثير من العترة اثبتها وعليها دليل شرعي وهو القياس وفيها
يستفاد منها فوجب القول بها والقضاء باثباتها **مسئلة واثبت بعضهم دار رابعة وهي**
وهي ما لم يصدق عليها تعريف دار الكفر ولا تعريف
دار الاسلام او صدقا كلاهما عليها او لا نعلم حالها اصلا اذ الواجب حسيـ هو الوقف
في حال صاحبها **قلنا** وهو حيث لم نعلم حكمها
فاذا ظهر منه الاسلام فمسلم وان ظهر الكفر فكافر والا توقفنا فيه قال الامام عليهم **قلت**
المنقذ مرد كره حميد
لا يرجع في كل شخص الى ما ظهر منه بل تثبت الحكم للدار نفسها لكنها ترجع الى دار الكفر ودار الاسلام
ولا تكون مستقلة كما ادعاه المخالف واما اذا لم نعرف حالها هل يظهر الكفر بجوار ام لا فلا بد من الرجوع في
كل شخص الى ما ظهر منه كما تقدم والا فالتوقف **مسئلة قال القسم ابن ابرهيم عليهم**
وهو مذهب الهادي وغيره من اهل البيت عليهم
[illegible] عن ما هاجر لاجله وعن الاكثر فسقا الى الاقل لان الفسق وقد ثبت انه تجب الهجرة
[illegible] دار الكفر فكذلك عن دار الفسق والجامع بينهما ان الهجرة من كل منهما هي تطهير المهاجر نفسه عن من يستحق
[illegible] والبراءة منه وتثبت له احكام مخصوصة والا كان الشخص معرضا نفسه الى التبري منه واجرى احكا[م]
كالنبي علي وابي هاشم والقاضي وغيرهم وجماعات
[illegible] عليه وذلك لا تجوز وقالت تجب الهجرة عن دار الفسق اذ هم يقولون بدار الفسق نفسها

لا تجب الهجرة الا عن دار الكفر ان لم يمكنه اظهار اسلامه فلا يحكم بها قالوا ولا فان امكنه اظهار اسلامه جاز له الاقامة فيها فصل وكذا تجب الهجرة عن بعض ديار الفسق وهي والخوارج

المناصبين للائمة الهدى ولاهل الحق قال بهذا بعض المعتزلة منهم الشيخ ابو علي وحاصل الكلام في ذلك ان المقيم في دار الكفر لا يخلو اما ان يمكنه الهجرة الى خلي عما فيها او الى ما فيه دونه او لا يمكنه ان لم يمكن لم تجب الهجرة اتفاقا كان يكون معذورا لكبر او عاهة او لا يكسب لا و لاد يخشى ضياعهم او ينتوي البدو وكلها في ذلك ولا يمكنه الانفراد عن الناس وسكون رؤس الجبال واذا امكنه الهجرة فان حمل فيها على معصية او الزمه الامام الهجرة عنها وجبت عليه اتفاقا والا فان كان في اقامته بها مصلحة عامة من تعلم او تعليم او نحو ذلك جازت الاقامة بها بشروط ان يتميز عن نفسه بعلامة لئلا تجري عليه احكام الدار وان لم يكن فيه مصلحة ولم يحمل على معصية ولا الزمه الامام وكان متميزا عن اهلها فمسئلة الخلاف الهادي والقاسم وغيرهما من اهل البيت يوجبون عليه الهجرة والسيد م بالله وجمهور المعتزلة لا يوجبونها ودار الفسق على هذا التفصيل ايضا ولا فرق بين ان يكون دار بغي او غيرها عند اكثر الزيدية لنا على وجوب الهجرة عن دار الفسق كالكفر قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يحل لنفس ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير او تنتقل والانتقال هو الهجرة كما قلنا

وقالت المعتزلة الانتقال هو من ذلك المكان الذي يرى فيه المعصية الى مكان لا يرى فيه ولفظ الانتقال مع قرينة الرؤية يفيد ذلك والا وجبت الهجرة عن دار فيها معصية وان لم تكن دار فسق الا ان يقال دار الفسق ما ظهر فيها المعصية من غير امكان نكير كما هو ظاهر تفسير الامام عليهم لها فيما تقدم وقد استدل بعض اصحابنا على وجوب الهجرة عن دار الفسق بقوله تعالى ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها اولئك ماواهم جهنم وساءت مصيرا قال فهذه الاية دلت على وجوب الهجرة ولم تفصل بين دار الكفر ودار الفسق وفيه بل هذه الاية خاصة لمن حمل على معصية سوى كان في دار كفر او فسق او غيرهما بقرينة الاستضعاف واستدل بعض اصحابنا بقوله تعالى وسكنتم في مساكن الذين ظلموا انفسهم وان هذا توبيخ بسكون ديار الظلمة مطلقا ولا فرق في دار الكفر ودار الفسق فان قيل كيف يقال بوجوب الهجرة مع ان كثيرا من اهل البيت عليهم وغيرهم كانوا يقيمون في ديار الفسق وامصار الظلمة كما في زين العابدين والصادق والباقر وغيرهم من التابعين نحو الحسن البصري وامثاله ولم يظهر من احد النكير على هؤلاء في تركهم الهجرة فكان هذا اجماعا على عدم وجوبها قلنا قد اجاب اصحابنا بان هؤلاء لم يتركوا الهجرة مع التمكن منها لان دول ظلمة الامويين والعباسيين كانت غالبة على البلدان ماضية فيها احكامهم فلا يوجد مكان خال عن ظلمهم وشوكتهم وهذا عذر يسقط معه وجوب الهجرة عن دار الفسق او يقال لما كانت المسئلة اجتهادية لم يحسن النكير عليهم لجواز ان يكون مذهبهم عدم وجوب الهجرة عن دار الفسق **تنبيه** الهجرة عن دار الفسق اجتهادية ظنية لعدم الدليل القاطع فمن روي مقيما في دار الفسق لم يجب الانكار عليه الا اذا علم ان مذهبه او مذهب امامه وجوب الهجرة الا الامام فله ان ينكر عليه ويلزمه مذهبه كما تقدم تم الكتاب بحمد الله تعالى ومنه وكرمه

فلله الحمد بكرة واصيلاه وافق الفراغ من رسم هذه النسخه وقت الضحى من يوم الاحد سادس عشر شهر ربيع الاخر ١١٠٨ سنة من هجرة نبينا محمد صلى الله عليه واله وسلم تسليما

بعنايه سيدى المولى ضيا الاسلام والمسلمين زيد بن محمد بن الحسن ابن امير المومنين حماه الله واطال بقاه امين

بقلم الفقير الى عفو ربه السيد شرف الدين بن عبد الرحمن بن محمد بن جحاف وفقه الله وختم له بالحسنى

تم الكتاب بحمد الله

وصلى الله على سيدنا محمد وصحبه

وسلم تسليما

والحمد لله على التمام

تم الصلاة

نعبد

ان له

م

على

دين

دد

دالاسلام

تمت

من زبده في كل ...
الجنس اربعين الو...
من ولد اسمعيل الو...
صعوه وفيامه كا...
والسر على التو...